

فیلسوفان بزرگ

از سقراط تا فوکو

جریمی استنگروم
جیمز گاروی

ترجمه ابوالفضل توکلی شاندیز



فیلسوفان بزرگ



از سقراط تا فوکو

جریمی استنگروم
جیمز گاروی
ترجمهٔ ابوالفضل توکلی شاندیز





سرشناسه:	استنگروم، جرمی Stangroom, Jeremy
عنوان و نام پدیدآور:	فیلسوفان بزرگ از سقراط تا فوکو/جریمی استنگروم ، جیمز گاروی ؛ ترجمه ابوالفضل توکلی‌شاندیز.
مشخصات نشر:	تهران: کتاب پارسه، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری:	۱۶۰ص. : مصور، عکس. ؛ ۲۲×۲۹ س‌م.
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۳-۱۰-۵
وضعیت فهرست نویسی:	فیپا.
یادداشت:	عنوان اصلی: The Great Philosophers from Socrates to Foucault
یادداشت:	نمایه
موضوع:	فیلسوفان
شناسه افزوده:	گاروی، جیمز، ۱۹۶۷ – م.
شناسه افزوده:	Garvey, James
شناسه افزوده:	توکلی شاندیز، ابوالفضل، ۱۳۵۵ - ، مترجم.
رده بندی کنگره:	۱۳۸۸ ۹ ف۵ الف/ ۱۰۴ B
رده بندی دیویی:	۱۰۹/۲
شماره کتابشناسی ملی:	۱۹۳۶۹۸۱

فیلسوفان بزرگ
از سقراط تا فوکو

جریمی استنگروم
جیمز گاروی
ترجمهٔ ابوالفضل توکلی شاندیز

طراحی گرافیک: علی بخشی
چاپ اول: ۱۳۸۹
تیراژ:۳۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی: اطلس چاپ
چاپ : نقره آبی
شابک: ۵-۱۰-۵۷۳۳-۶۰۰-۹۷۸

شرکت مطالعات و نشر کتاب پارسه
تهران ، خیابان انقلاب، بین خیابان دانشگاه و خیابان ابوریحان، پلاک ۱۱۸۲،
ساختمان فروردین، طبقه چهارم، واحد ۱۵
تلفن: ۶۶۴۰۶۳۶۰ دفتر فروش(پخش کتاب سبحان): ۶۶۴۷۷۴۰۵
ketabparseh@yahoo.com

فهرست مطالب

دوران باستان و قرون وسطی

عصر رنسانس

قرن هفدهم

قرن هجدهم

قرن نوزدهم

قرن بیستم

پیش‌گفتار

هیچ‌کس به قطع و یقین نمی‌داند فلسفه چیست. گرچه این عبارت، آن‌هم به‌عنوان نخستین جملهٔ کتابی که خود دربارهٔ سی و هفت فیلسوف بزرگ است، دلگرم‌کننده نیست امّا حداقل صادقانه است. در مورد چیستی فلسفه، سه نوع دیدگاه وجود دارد و بر سر این موضوع که کدام‌یک درست است، هیچ اتفاق نظری وجود ندارد. جا دارد این سه دیدگاه را اندکی بکاویم.

برخی بر آنند که بهترین تعریف فلسفه عبارت است از تعریف آن بر حسب موضوع انتزاعی‌اش. فلسفه از دیدگاه سنتی آن، با «سه پرسش اساسی» سروکار دارد: چه چیزی وجود دارد؟ چگونه می‌دانیم؟ چه باید کرد؟ پاسخ به این سه پرسش به‌ترتیب ما را به حوزهٔ متافیزیک (مابعدالطبیعه)[1] یعنی بررسی ماهیّت واقعیت؛ معرفت‌شناسی[2] یعنی مطالعهٔ شرایط ضروری برای دانستن چیزی؛ و علم اخلاق[3] یعنی کوشش برای تعریف زندگیِ خوبِ اخلاقی، وارد می‌کند. این پرسش‌ها با انسانیت عجین است، بدین معنا که دشوار بتوان انسان بود و گهگاه در آن‌ها غور نکرد. ذهن‌های بزرگ گاهی در این پرسش‌ها درنگ می‌کنند و درباره‌شان می‌اندیشند، و نتیجهٔ امر همانا فلسفه است.

امّا عده‌ای دیگر می‌گویند که می‌توان دربارهٔ هر چیزی تفلسف کرد، یعنی بهترین تعریف فلسفه عبارت است از فلسفه به‌منزلهٔ یک روش خاص. این روش عمدتاً معطوف است به اندیشیدن نظام‌مند و دقیق، استدلال‌کردن برای رسیدن به نتایج، و رسیدن از آن نتایج به دیدگاهی روشن. هرکس می‌تواند دراین‌باره که چه چیز درست است و چه چیز نادرست، نظری داشته باشد امّا این نظر هنگامی فلسفه محسوب می‌شود که ویژگی‌هایش کاملاً معیّن باشد و خرد نیز در تأیید آن دلایلی به دست دهد.

و دست‌آخر برخی بر آنند که فلسفه عبارت است از نوعی رویکرد یا روش زندگی. ویژگی این روش زندگی، داشتن دیدگاهی انتقادی نسبت به امور است، یعنی سر باز زدن از پذیرش بی‌چون و چرای آنچه دیگران بدون تأمل می‌پذیرند. این روش زندگی، چندین فیلسوف بزرگ را به دردسر جدی انداخته است. به‌عنوان مثال می‌توان از سقراط نام برد که می‌اندیشید زندگی‌ای که به آزمون گذاشته نشود، ارزش زیستن را ندارد. او نه تنها چنین می‌اندیشید بلکه جانش را نیز بر سر آن نهاد. بسیاری با او هم نظرند که واژهٔ «فلسفه»، که لفظاً به‌معنای «دوستدار دانایی بودن» است، نشانگر رویکردی به زندگی است؛ نه یک روش یا یک مجموعه پرسش‌ها.

هواخواهان هر یک از این سه پاسخ، که با تأمل و مداقه دست به انتخاب زده باشند، با خرسندی نمایندگان دیدگاه خود را در این کتاب خواهند یافت. بی‌شک پاسخ به «سه پرسش اساسی»، توجه بسیاری را برمی‌انگیزد و عین همین مطلب نیز درمورد روش خاص فلسفی و همچنین زندگی فیلسوفان صادق است. در عین‌حال کشمکشی هم وجود دارد که حل و فصل آن ناممکن است. هواخواهان فلسفه به‌عنوان روش، از آمدن نیچه و هگل در فهرست آزرده خاطر خواهند شد. شاید طرفداران فلسفه به‌منزلهٔ موضوع، از گنجانده‌شدن ماکیاولی ناخرسند شوند. و آنان که فلسفه را به‌مثابهٔ روش زندگی می‌دانند از حضور بیکن و هایدگر بهت‌زده خواهند شد.

با این حال این فهرست منسجم است؛ زیرا اگرچه پاسخ به چیستی فلسفه دشوار است، امّا وقتی با آن مواجه می‌شویم، تشخیص‌اش کار ساده‌ای است. ویتگنشتاین مدعی است که برخی اصطلاحات نه از طریق تعریف دقیق، بلکه به‌واسطهٔ نوعی شباهت خانوادگی[4] منجر به بازشناسی چیزها می‌شوند. شاید در یک آلبوم خانوادگی، شکل دماغ همهٔ افراد خانواده مثل دماغ قشنگ پدربزرگ‌شان نباشد، امّا شکی نیست که همهٔ آن‌ها اعضای یک خانواده هستند. همین موضوع در مورد فیلسوفان بزرگ نیز صدق می‌کند. فلسفه بیش از دو هزار سال است که طی طریق می‌کند؛ و بیشتر به معجزه می‌مانست اگر در چنین مسیر دور و درازی، همهٔ فیلسوفان در یک قالب جای می‌گرفتند.

این کتاب، بلندترین اندیشه‌های مندرج در بزرگترین و تأثیرگذارترین بخش‌های حرکت طولانی فلسفه

در طول تاریخ را پی می‌گیرد. در این کتاب با نخستین متفکران فلسفه مغرب زمین آشنا خواهید شد که دِین زیادی بر گردن ما دارند؛ یعنی یونانیان باستان و فیلسوفان متقدم رومی. سیری را مشاهده خواهید کرد که در آن، دغدغه‌های این افراد به دغدغه‌های پیروان‌شان پیوند می‌خورد؛ مسیری که در آن، پاسخ‌های آنان به پرسش‌های شاگردانشان چیزی را سر و شکل داد که امروزه آن‌را فلسفه می‌نامیم. فلسفهٔ قرون وسطی ظاهر می‌شود و دغدغه‌های عهد باستان را به فیلسوفان رنسانس منتقل می‌کند و البته به آن رنگ و بوی دینی می‌دهد. تفکرِ دوران مدرن نیز، که عبارت است از رشد ناگهانی فلسفه‌ای که دکارت آغازگر آن بود، در این‌جا به‌خوبی به نمایش گذاشته شده است. به بنیانگذاران و نمایندگان مکاتب عقل‌گرایی[۵] و تجربه‌گرایی[۶] مجال سخن داده شده، چنانکه طرفداران شکاکیت[۷] نیز مجاز بوده‌اند از استنتاجات نومیدکنندهٔ خویش سخن بگویند.

خوشبختانه این مسیر طولانی همچنان ادامه دارد و در این‌جا اندیشه‌هایی را می‌یابید که فلسفهٔ معاصر را به آنچه هست و آنچه احتمالاً خواهد شد، می‌سازد. فلسفه، با هر تعریفی بی‌تردید هنوز در راه است و این کتاب، هم به فلسفه به عنوان رشته‌ای که امروزه بدان پرداخته می‌شود، و هم به تاریخ آن که فلسفهٔ معاصر را میسر ساخته، می‌پردازد.

معمولاً در پیش‌گفتارِ کتاب‌هایی از این دست، از بابت حذف جزئیات عذرخواهی شده و گفته می‌شود که غیرممکن است بتوان ویژگی‌های افکار این همه فیلسوف بزرگ را به‌طور تمام و کمال در یک‌جا شرح داد. همچنین از بابت ذکر برخی فیلسوفان و حذف برخی دیگر نیز پوزش خواسته می‌شود. در این‌جا خبری از این‌دست عذرخواهی‌ها به خاطر اینگونه حقایق روشن و اجتناب‌ناپذیر نیست. آیا اصلاً معنی دارد که به‌خاطر حقیقت یا حقایقی عذرخواهی شود؟ این کتاب برای خوانندگان هوشمندی نوشته شده که می‌دانند با خریدن چنین کتابی وارد چه فضایی می‌شوند. این کتاب اگرچه حرف آخر را در مورد فیلسوفان بزرگ نمی‌زند - و به‌راستی کدام کتاب است که بتواند چنین کند؟ - امّا مسلماً مجموعه‌ای از گفتارهای سودمند مقدماتی است. در هر مدخل، فهرستی از آثاری که می‌توانید با خواندن‌شان مطالعهٔ فلسفی‌تان را تعمیق ببخشید آمده است؛ امّا در آنجا نیز حرف آخر را نخواهید یافت.

در این‌جا، جدای از این‌که چه نگاهی به فلسفه دارید، یعنی صرف‌نظر از این‌که فلسفه را چه می‌دانید، با زندگی و افکار والاترین متفکران ساحت فلسفه روبرو هستید، کسانی که با دقت و عقلانیت به انسان‌مدارانه‌ترین، دشوارترین و بااهمیت‌ترین پرسش‌ها، می‌پردازند.[۸]

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

برای آشنایی بیشتر با تاریخ فلسفهٔ غرب می‌توان به کتاب‌های زیر مراجعه کرد. ترتیب کتاب‌های زیر از کتاب‌های ساده و عمومی‌تر به آثار دشوار و تخصصی‌تر است:

- یوستین گاردر، *دنیای سوفی*، ترجمهٔ کوروش صفوی (تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۴)؛ ترجمهٔ حسن کامشاد (تهران، نیلوفر، ۱۳۷۵).
- ویل دورانت، *تاریخ فلسفه*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ‌های مکرّر).
- برایان مگی، *فلاسفهٔ بزرگ: آشنایی با فلسفهٔ غرب*، تهران، انتشارات خوارزمی (چاپ‌های مکرّر).
- ر. ج. هالینگ‌دیل، *تاریخ فلسفهٔ غرب*، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات ققنوس (چاپ‌های مکرّر).
- برتراند راسل، *تاریخ فلسفهٔ غرب*، ترجمهٔ نجف دریابندری، تهران، پرواز (چاپ‌های مکرّر).
- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در *اروپا*، تهران، زوّار (چاپ‌های مکرّر).
- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمهٔ گروه مترجمان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی؛ سروش.

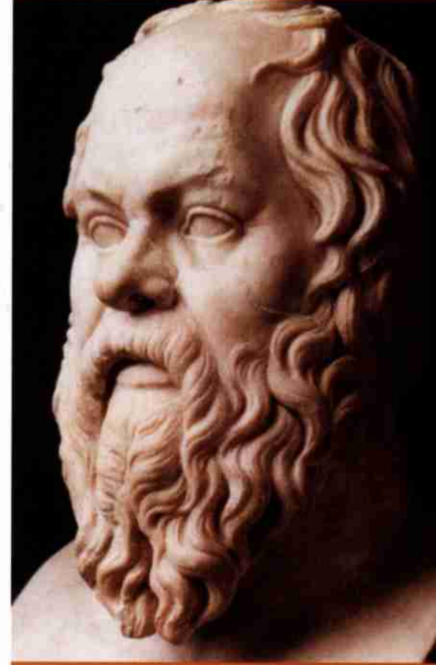
پی‌نوشت‌ها:

۱ - metaphysics　۲ - epistemology　۳ - ethics　۴ - family resemblance
۵ - Rationalism　۶ - Empiricism　۷ - Skepticism

۸ - مترجم بنا به توصیهٔ ناشر محترم بخشی را تحت‌عنوان کتابشناسی گزیدهٔ فارسی در انتهای هر یک از فصل‌ها گنجاند تا خوانندهٔ علاقه‌مند بتواند در مورد هر فیلسوف اطلاعات عمیق‌تری به‌دست آورد. در پیش‌گفتار نیز به معرفی کتاب‌هایی پرداخته شد که به‌طور کلی به فلسفهٔ غرب پرداخته‌اند و نگاه خود را بر یک فیلسوف خاص متمرکز نکرده‌اند و به همین دلیل ذیل یک فیلسوف خاص نمی‌گنجند. ضمناً تمامی پی‌نوشت‌ها در سرتاسر کتاب از مترجم است. - م.

سقراط

۴۷۰ - ۳۹۹ ق.م.



به دشواری می‌توان قدر و قیمت واقعی تأثیر سقراط[1] بر فلسفهٔ غرب را تعیین کرد. می‌دانیم که سقراط (۴۷۰ - ۳۹۹ ق.م.)، استاد افلاطون جوان بوده و همچنین می‌دانیم که آثار افلاطون از هر نظر تأثیری عمیق و پایدار بر کل تفکر غرب داشته است.

همچنین، تعیین میزان دقیق بی اطلاعی ما از دیدگاه‌های واقعی سقراط، دشوار و کلافه کننده است. احتمالاً سقراط نوشته‌های فلسفی بسیار اندکی داشته است، ولی به هر حال، هیچ یک از آن نوشته‌ها به‌دست ما نرسیده است. مشکل ما، موسوم به «مشکل سقراطی»[2]، این است که دقیقاً نمی‌دانیم خود سقراط چه باورهایی داشته است - دعوی دانش او بر ما آشکار نیست. او حتی منکر معلم‌بودن خودش است. پس می‌دانیم که او بسیار تأثیرگذار بوده، امّا نمی‌دانیم ماهیّت دقیق این تأثیرگذاری چه بوده و این مسئله بسیار زجر آور است.

گفته می‌شود مادر سقراط، قابله و پدرش سنگ‌تراش بوده است. سقراط اگرچه در دوران پیری دچار فقر شده، امّا ظاهراً در جوانی زندگی مرفهی داشته است. او زمانی در ارتش آتن به‌عنوان پیاده‌نظام زره‌پوش خدمت می‌کرده، بنابراین حداقل در آن زمان صاحب مال و منال بوده و می‌توانسته هزینهٔ تجهیزاتش را بپردازد. امّا در هر صورت ظاهر دلنشینی نداشته است. می‌گویند دماغش کوتاه و پهن، لب‌هایش کلفت و گوشتالود، و چشمانش تیز امّا قلمبه بوده و به آراستگی ظاهرش اهمّیت نمی‌داده است. توانایی وی در باده‌گساری نیز حیرت‌آور و شهرهٔ عام و خاص بوده است.

اگر بخواهیم به‌جای زندگی او به بررسی دیدگاه‌هایش بپردازیم؛ تنها سه گزینه پیش رو داریم، سه منبع اطلاعاتی قابل اعتماد دربارهٔ فلسفهٔ سقراط، که عبارتند از سه نویسنده‌ای که در زمانهٔ او زندگی می‌کرده‌اند. یکی شاعر کمدی‌نویس آریستوفانس[3] است، امّا تصویری که او از سقراط ارائه می‌کند تصویری است هجوآمیز، کژنمون و ملغمه‌ای از فیلسوفان و متفکران آن زمانِ آتن. نوشته‌های گزنفون[4] نیز در دست است امّا او هم سقراط را فردی کم‌مایه معرفی می‌کند که انبان کلمات قصار است - جای تعجّب است که چگونه چنین فردی قادر بوده مقامات آتن را، چنانکه سقراط توانست، به دردسر انداخته باشد. و دست آخر مکالمات افلاطون را داریم امّا حتی این مکالمات نیز دردسر سازند. در این‌جا از سنت موجود پیروی می‌کنیم و مانند بسیاری از شارحان (البته با احتیاط فراوان) فرض می‌کنیم که نظرگاه‌های سقراطِ مکالمات اوّلیه، بازنمود وفادارانه‌ای است از دیدگاه‌های سقراط واقعی.

رویکردی نو

از پس این مکالمات اوّلیه، دیدگاه‌های این بزرگ‌مرد جلوه‌گری می‌کند. پیداست باید دلیلی درکار باشد که افرادی که پیش از سقراط آمده‌اند را «پیشاسقراطی» می‌نامیم؛ و آن دلیل این است که دغدغه‌های او با دل‌مشغولی‌های تردیدبرانگیز پارمنیدس[5]، هراکلیتوس[6]، آناکسیماندروس[7] و دیگران تفاوت‌های آشکاری داشته است. سقراط به‌جای تأمل در کیهان‌شناسی[8] و به‌جای گفتن اظهاراتی مبهم درخصوص ماهیّت امر مطلق[9]، بنا به جملهٔ مشهور سیسرون[10]: «نخستین کسی بود که فلسفه را از آسمان به زمین آورد». سقراط دل‌نگران زندگی این‌جهانی و چگونه خوب زیستن بود. دغدغه‌های او همواره معطوف به عمل بود.

مکالمات اوّلیه

معمولاً سقراطِ مکالمات اوّلیه، باب گفت‌وگو را با یک یا چند هم‌صحبت دیگر باز می‌کند که این گفتگو بعداً سر از پرسش دربارهٔ ماهیّت برخی فضیلت‌ها[11] و یا مفاهیم دیگر در می‌آورد، نظیر: عدالت چیست، دینداری یعنی چه، شجاعت کدام است یا خویشتن‌داری چیست. هم‌صحبت او می‌کوشد تا پاسخی بدهد.

آنگاه سقراط پاسخ وی را در معرض تحلیل انتقادی قرار می‌دهد و معمولاً نشان می‌دهد که این پاسخ با چیزهای دیگری که فرد مذکور آن‌ها را درست می‌داند، ناهمخوان است؛ یعنی به خلط و آشفته‌اندیشی منجر می‌شود یا برخی جوانب را در نظر نمی‌گیرد. واژهٔ یونانی برای این الگوی پرسش، پاسخ و موشکافی «*ابطال*»[12] است و سقراط استاد این روش است. گزنفون می‌گوید او «می‌تواند هر بلایی که دوست داشته باشد بر سر طرف مقابلش بیاورد». امّا به این سؤال که چرا سقراط به روش ابطال روی می‌آورد، پاسخ‌های متعددی داده

شده است.

مطابق یک افسانه، خایرفون[۱۳] از سروش معبد دلفی[۱۴] می‌پرسد آیا کسی داناتر از سقراط هست و پاسخی دور از انتظار می‌شنود، این‌که: هیچ کس داناتر از او نیست. سقراط که از این موضوع به‌شگفت آمده می‌کوشد نادرستی این امر را اثبات کند و برای این‌کار به نزد کسانی می‌رود که مدعی خردمندی هستند و از آن‌ها دربارهٔ فضیلت‌ها پرسش می‌کند. وقتی یکایک اینان را به تناقض می‌کشاند، نتیجه می‌گیرد که به یک معنا حق با سروش معبد دلفی است: سقراط می‌داند که هیچ نمی‌داند، حال آن‌که دیگران از این بابت در نادانی به‌سر می‌برند که فکر می‌کنند می‌دانند.

هدف بسیاری از این مواجهه‌ها و استدلال‌ها نمی‌تواند صرفاً تخریب مشاهیر آتن باشد، و مسلماً از این مکالمات نکاتی هم در مورد دیدگاه سقراط راجع به فعالیّت خودش، دستگیرمان می‌شود. شاید سقراط واقعاً در پی یافتن تعاریف است. به‌راستی چنین به‌نظر می‌رسد که او، در مواردی، باور دارد که تنها با در دست داشتن این تعاریف است که فرد شناخت لازم را برای انتخاب صحیح در زندگی خواهد داشت. اگر ندانیم عدالت چیست، چگونه می‌توانیم امید داشته باشیم که عادلانه رفتار کنیم؟

مشکلی که در این‌جا با آن مواجهیم آشتی برقرار کردن میان این دو حقیقت است که سقراط هرگز به‌طور مشخص به تعریفی بسنده نمی‌کند، امّا در عین‌حال کوشش‌های خود را نیز شکست محسوب نمی‌کند. سقراط در پایان مکالمه، مغمومانه سر در گریبان فرو نمی‌برد و از نادانی خود شکوه نمی‌کند؛ بلکه برعکس نوعی خرسندی همراه با خوش‌بینی از خود نشان می‌دهد و حتی قدردان همهٔ کسانی است که زمان صرف کرده‌اند و با او به تأمل پرداخته‌اند، حالتی نزدیک به سرمستی دارد و اذعان می‌کند که اوقات به‌خوشی سپری شده است. از نظر او همکاری کردن و در پی تعاریف برآمدن نه‌تنها مهّم، بلکه بسیار گران‌بهاء است: سقراط در دمدمه‌های مرگ خود می‌گوید: *زندگی‌ای که صرف تحقیق و بررسی نشود، ارزش زیستن را ندارد*. امّا اگر هدف از این کوشش‌ها، به‌چنگ آوردن تعریف باشد، آنگاه زندگی‌ای که صرف تحقیق و بررسی شود، به‌نوعی محکوم به شکست است. دست‌کم یک راه برای گریز از این نتیجه‌گیری نومیدکننده وجود دارد.

به‌احتمال زیاد، هدف و مقصود از این کوشش‌ها رسیدن به تعریفی پایدار نیست؛ شاید خود این همکاری و کنکاش جمعی، هدف باشد؛ تحقیق و بررسی، خود ارزشمند است. به‌عبارت دیگر شاید سقراط نه دستیابی به حقیقت، بلکه جستجوی آن را در خلال مکالمه ارزشمند می‌یابد. ممکن است این پرسشِ بخردانه مطرح شود که چرا سقراط چنین می‌اندیشد. برخی برآنند که مهمترین امر در نزد سقراط نه آموزاندن حقیقت به اطرافیان، بل پرورش حس حقیقت‌جویی در آن‌هاست. جا دارد یادآور شویم که فلسفه، آن‌گونه که امروزه بدان پرداخته می‌شود نیز با این موضوع بی‌شباهت نیست. سخنرانی‌هایی که در دانشگاه‌ها صورت می‌گیرد، با همایش‌هایی برای بحث و گفتگو همراه است و پس از هر میزگردی جلسهٔ پرسش و پاسخ برگزار می‌شود. فلسفه امروزه نیز فعالیّتی جمعی است، چنانکه در روزگار سقراط چنین بود. شاید همین امر خود نوعی صحه گذاشتن بر چنین نگرشی به فعالیّت‌های اوست.

پارادوکس‌های سقراطی

گرچه از مکالمات اوّلیه هیچ تعریف روشن و پایداری حاصل نمی‌شود، امّا درون‌مایه‌های چندی (اگر نگوییم آموزه‌هایی)

مهمترین آثار

سقراط خود هیچ متن فلسفی‌ای ننوشته است. امّا درعوض می‌توانیم برای آگاه‌شدن از افکار او به مکالمات اولیهٔ افلاطون نگاهی بیاندازیم – که برخی معتقدند دیدگاه‌های واقعی سقراط را نشان می‌دهد. سه مکالمهٔ زیر مجموعاً بخشی از فلسفهٔ سقراط و چگونگی مواجههٔ او با مرگ را نشان‌مان می‌دهد. البته دقیقاً نمی‌توانیم بگوییم که هریک از این‌ها چه زمانی نوشته شده است.

خطابهٔ دفاع یا آپولوژی[۱۷]: دربرگیرندهٔ مدافعات سقراط است علیه اتهام به‌فساد کشاندن جوانان آتن و بی‌دینی. او همچنین ازعقاید و باورهای خود و همین‌طور از سرگذشت خویش سخن می‌گوید.

کریتون[۱۸]: مکالمه‌ای میان سقراط و دوستش کریتون را بازگو می‌کند که پاره‌ای از دیدگاه‌های اخلاقی سقراط را باز می‌نماید.

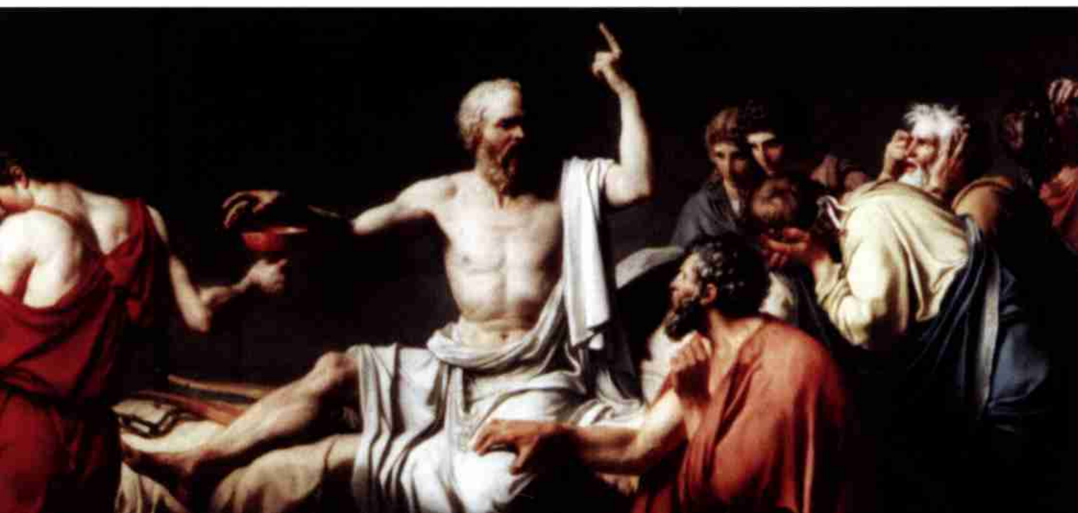
فایدون[۱۹]: روایت بسیار تکان‌دهنده‌ای است از ساعات پایانی عمر سقراط و حاوی مباحثی در خصوص فناناپذیری، روح و مرگ است.

پدیدار می‌شـود که می‌توان آن‌ها را «سـقراطی» دانست. صورت‌بندی‌های مختلفی از آنچه که به «پارادوکس سقراطی»[15] موسوم است، دیده می‌شود: هیچ‌کس عمداً یا از روی اختیار عمل نادرست انجام نمی‌دهد؛ فضیلت همان معرفت اسـت؛ ضعف اخلاقی ناممکن اسـت. بن‌مایهٔ فکری تمامی این صورت‌بندی‌ها به شـرح زیر است: آنچه نیک اسـت، برای ما سـودمند اسـت و آنچه بد، برایمان زیان دارد. انجام عمل نادرست به ارزشمندترین چیز در وجود ما، یعنی روحمان، آسیب می‌رساند. هیچ‌کس به‌راستی خواهان چیزی زیان‌آور نیست مگر این‌که در تشخیص خود به‌خطا برود، یعنی آن‌را با چیزی مفید اشتباه بگیرد. پس همهٔ اعمال نادرست از جهل ناشی می‌شـود. هرکس که به‌راسـتی فضیلت را بشناسـد، عمل ضداخلاقی انجام نمی‌دهد؛ هرکس که به‌راستی امر درسـت و نادرسـت را درک کند، به‌جز امر درسـت هیچ چیز دیگری را برنمی‌گزیند. درواقع، هرکس که از نظر اخلاقی عمل نادرستی انجام می‌دهد، به سبب جهلش چنین می‌کند.

آیا این دیدگاه مایهٔ تسـکین خاطرِ سـقراطی است که در سن ۷۰ سـالگی به بی‌دینی و فاسد کردن جوانان آتن متهم شـده اسـت؟ دشوار بتوان از طرح این پرسش خودداری کرد. امّا می‌توان به طرح پرسش اکتفا نکرد و اتهام‌های مذکور را بیشـتر واکاوید. سـقراط خود اقرار داشـت که نوعی نشـانهٔ الهی - چیزی شبیه به ندای درونی - دارد که در هنگام انجام برخی کارها به او نهیب می‌زند. شاید او اظهارات سروش معبد دلفی را به‌منزلهٔ مأموریتی مقدس تلقی کرده اسـت. هر کدام از این احتمالات، می‌تواند بخشـی از دلیل وارد شـدن اتهام عدم اعتقاد به خدایان به او را توضیح دهد.

امّـا او بـه چه معنا، جوانان را به فسـاد می‌کشـاند؟ به‌سـادگی می‌توان حدس زد که در ایـن مورد نیز ظن و گمان فراوان باشـد. بی‌شـک او گروهی از جوانان را پیرامون خود گرد می‌آورده که بسـیاری از آن‌ها فرزندان بـزرگان آتـن بوده‌اند، و غالباً تعدادی از آن‌ها از حکومت غیردموکراتیک طرفداری می‌کرده‌اند. احتمالاً زمانی کـه احساسـات دموکراتیک‌خواهی در آتن اوج گرفته اسـت، وجود آراء خلاف عـادت در نزد این جوانان را به سقراط نسبت داده‌اند.

به‌علاوه جا دارد انگیزه‌های متهم‌کنندگانش را بیشتر بررسی کنیم. مسلماً طرح پرسش‌های غافلگیرکننده از بـزرگان آتـن دربـارهٔ ماهیّـت فضیلت، آن‌هم در روز روشـن و در میـان جمع، و به‌تناقض کشـاندن آن‌ها و موشکافی‌های آمیخته با آیرونی (کنایهٔ) سقراطی[16] نمی‌توانست دوستان ذی‌نفوذ زیادی برایش باقی بگذارد. به‌نظر می‌رسد نیّت متهم‌کنندگانش چیزی بیش از بستن دهان او بوده باشد. بنا به روایت افلاطون از محاکمهٔ وی، پیداست که اگر سقراط تنها قبول می‌کرد که دست از تفلسف بردارد، آزاد می‌شد و البته این همان چیزی بود که سقراط به هیچ‌وجه نمی‌توانست بپذیرد. وقتی به او این فرصت را می‌دهند که برای نجات جانش تقاضای بخشـش کند و برای خودش مجازاتی به‌جز مرگ پیشـنهاد کند، قضات را پند و اندرز می‌دهد. پیشنهادش این اسـت که کارهای خوبش را - یعنی موشـکافی‌هایش که به سلامت اخلاقی شهروندان و در نتیجه [دولت]شهر آتن کمک کرده اسـت - با پرداخت هزینه‌های زندگی او در این سـال‌های آخر عمر از محل درآمدهای عمومی پاداش دهند. به‌نظر می‌رسد او برای قاضیانش هیچ راهی جز محکوم کردنش به مرگ باقی نمی‌گذارد. سقراط



مرگ سـقراط. سـقراط دوستان سـوگوار خود را با یـادآوری این نکتـه که او به واقعیتی راسـتین، پایـدار و فراتـر از قلمـرو خاکی معتقد است، تسکین می‌دهد.

فرصت فرار را نمی‌پذیرد، زهر را می‌نوشد و درمی‌گذرد.

درست است که دقیقاً نمی‌توانیم بگوییم سقراط چه آموزه‌هایی داشت یا چگونه زندگی می‌کرد، امّا دست‌کم از روی مکالمات به این نکته پی می‌بریم که افلاطون او را، صرف‌نظر از این‌که چگونه انسانی بوده، عمیقاً دوست می‌داشته است. تصویری که افلاطون از سقراط به‌دست می‌دهد به‌راستی دوست‌داشتنی است. شاید سقراط به لحاظ جسمی چندان دلربا نبوده باشد، امّا دشوار بتوان شخصیتی دلفریب‌تر از او سراغ گرفت: خوش‌خلقی و خوش‌مشربی او؛ مهارت خارق‌العاده‌اش در مباحثه؛ عشقش به معرفت یا دست‌کم اراده‌اش برای جستجوی آن، همه جا و همه وقت؛ حوصلهٔ بسیاری که برای مشتاقان به دانستن به‌خرج می‌داد و زمان اندکی که مصروف مردمان احمق می‌کرد؛ رفتار غریبش؛ درستکاری و ثبات قدم او که به‌بهای جانش تمام شد.

به‌سادگی می‌توان مجذوب بحث‌های سقراط شد، و به او که دارد برخی آتنیان متمول و پُرمدعا را به زیر می‌کشد لبخند زد و در دل به او آفرین گفت؛ بخش‌های دشوار سخنانش را از نو خواند و امید داشت که این‌بار بتوان حرف‌هایش را بهتر فهمید؛ کتاب را کنار گذاشت و از پنجره به بیرون خیره شد و تعجّب کرد که چگونه سقراط بارها و بارها همان پاسخ‌ها را، با اندکی تفاوت، به پرسش‌های افراد می‌داده است. به‌راحتی می‌توان فهمید که دوستی با سقراط چقدر دلپذیر بوده است. اگر شما هم آن‌جا بودید - در آفتاب آتن می‌نشستید و به استدلال‌ها گوش می‌سپردید - حتماً به فساد کشیده می‌شدید! شکی نیست که بخش اعظمی از این امر ناشی از هنر افلاطون بوده، با این‌حال نمی‌توان در این میان برای شخصیت خود سقراط هم سهمی قایل نشد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

برای آشنایی بیشتر با زندگی و آرای سقراط می‌توانید به کتاب‌های زیر مراجعه کنید[۲۰]:

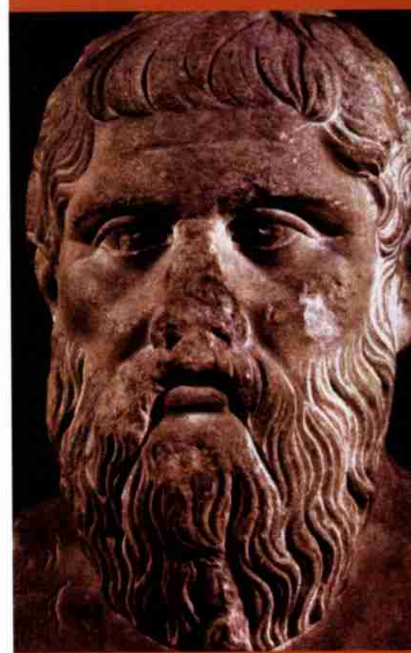
- کارل یاسپرس، *سقراط*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸.
- ویلیام چمبرز کیت گاثری، *سقراط: زندگی، شخصیت و دیدگاه‌های فلسفی*، ترجمهٔ حسن فتحی، نشر فکر روز، ۱۳۷۶.
- پل استراترن، *آشنایی با سقراط*، ترجمهٔ علی جوادزاده، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- ژان برن، *سقراط*، ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی و احمد سمیعی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- یان پاتوچکا، *سقراط: آگاهی از جهل*، ترجمهٔ محمود عبادیان، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Socrates
۲ - Socratic Problem
۳ - Aristophanes، آریستوفان یا آریستوفانس (۴۴۸ - ۳۸۸ ق. م.) شاعر و کمدی‌نویس معروف یونان
۴ - Xenophon، گزنفون (احتمالاً ۴۳۰ - ۳۵۴ ق.م.) مورخ یونانی.
۵ - Parmenides، پارمنیدس (متولد اوایل قرن پنج قبل از میلاد) اهل الئا واقع در جنوب ایتالیا، او را بنیانگذار منطق می‌دانند و فیلسوفی است که تغییر را ناممکن می‌پنداشت.
۶ - Heraclitus، هراکلیتوس (۵۳۵-۴۷۵ ق.م.) اهل شهر افسوس، او مادهٔ اصلی جهان را آتش می‌دانست و برخلاف پارمنیدس، صیرورت و شدن را اصل قرار داد.
۷ - Anaximander، آناکسیماندروس (۶۱۰ - ۵۴۶ ق.م.) از مردم ملطیه که جانشین طالس بود.
۸ - Cosmology
۹ - Absolute
۱۰ - Cicero، سیسرون یا کیکرون (۱۰۶ - ۴۳ ق.م.)، خطیب و سیاستمدار رومی.
۱۱ - Virtues
۱۲ - elenchus
۱۳ - Chaerephon
۱۴ - Delphi
۱۵ - Socratic Paradox
۱۶ - آیرونی (کنایهٔ) سقراطی (Socratic irony) در ادبیات نیز رواج دارد و از مباحثات سقراط اقتباس شده است. در این قسم آیرونی، شخص دانایی خود را به جهالت می‌زند و درباب موضوعی که مخاطب او ادعا دارد، آنقدر سؤال می‌کند تا مخاطب را گرفتار تردید کند و به‌طور طبیعی به او بفهماند که آن موضوع را واقعاً نمی‌دانسته است. (نگاه کنید به: فرهنگ اصطلاحات ادبی، سیما داد، انتشارات مروارید، تهران ۱۳۷۸، ص. ۱۲)
۱۷ - *Apology*
۱۸ - *Crito*
۱۹ - *Phaedo*
۲۰ - همانگونه که در متن نیز توضیح داده شده سقراط خود هیچ متن فلسفی‌ای ننوشته است. برای مطالعهٔ مکالمات نامبرده شدهٔ افلاطون به فارسی، نگاه کنید به کتابشناسی بخش مربوط به افلاطون.

افلاطون

۴۲۸ - ۳۴۷ ق.م.



درست است که تعداد انگشت‌شماری فیلسوف به خود جرأت داده‌اند و دست به نوشتن مکالمه زده‌اند و برخی از آثاری هم که پدید آمده رویکرد فلسفی بسیار جدی‌ای دارد، امّا به‌راستی این آثار به‌هیچ وجه با مکالمات افلاطون قابل مقایسه نیست. افلاطون احتمالاً تنها کسی است که این امتیاز بی‌نظیر نصیبش شده که هم نوعی هنر را ابداع کرده و هم آن‌را کمال بخشیده است.

بی‌شک اوضاع می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد چرا که احتمالاً بنا بوده افلاطون در سیاست جایگاهی پیدا کند یا لااقل در مشاغل حکومتی به‌کار گماشته شود. آن‌طور که از شواهد پیداست آریستون[۲]، پدر افلاطون، از نسل آخرین پادشاه آتن بوده است. برخی منابع نیز مادرش، پریستئونه[۳] را از خویشاوندان سولون[۴]، قانونگذار آتن، می‌شمارند. وقتی پدر افلاطون درگذشت، مادرش با یکی از دوستان پریکلس[۵] ازدواج کرد. افلاطون نَسَبی عالی داشت و خانواده‌اش بسیار ذی‌نفوذ و ثروتمند بود. گاهی می‌گویند بی‌عدالتیِ منجر به مرگ سقراط، مربی افلاطون، موجب گردید که او از مشاغل حکومتی دست بکشد و به فلسفه بپردازد. می‌دانیم که افلاطون و برخی از خویشاوندان و نزدیکانش از جمله مخالفان دموکراسی بودند و پس از مرگ سی تن جبار آتن نیز، ضدیّت با دموکراسی در آتن خریدار نداشت؛ لذا این احتمال وجود دارد که فقدان موقعیت سیاسی برای کسانی که چنین گرایش‌هایی داشتند، سبب دور نگه‌داشته شدن افلاطون از زندگی سیاسی شده باشد. از این بابت مطمئن نیستیم.

اوایل زندگی

اطلاعات ما دربارهٔ بخش زیادی از زندگی افلاطون، اندک است. گمان می‌رود او به خدمت نظام درآمده، و احتمالاً به‌عنوان یکی از افراد سواره‌نظام آتن علیه اسپارت می‌جنگیده است. گرچه تجسم این‌که افلاطون سوار بر اسب به دشمن یورش ببرد، کمی دور از ذهن است، امّا باید به‌خاطر داشت که «افلاطون» (**Plato**) لقبی بوده به‌معنای «پهن» یا «وسیع»، و به شانه‌های پهن او اشاره داشته است. بنابراین افلاطون احتمالاً شمایل یک جنگجو را داشته است. نام اصلی او آریستوکلس[۶] است، امّا لقب او در زبان انگلیسی با اصطلاحی گره خورده که اگر بنا باشد اسم اصلی‌اش را در آن جایگزین کنیم و بگوییم «رابطهٔ آریستوکلسی»، اصطلاح به‌دست آمده بی‌معنا می‌نماید.[۷]

می‌دانیم که او مسافرت‌هایی داشته، از آن جمله مطمئناً به سیراکوز و احتمالاً به مصر سفر کرده است. سنکا[۸] گزارش کرده است که او به دلیل مسافرت‌هایش در اواخر عمر دچار بیماری شده، امّا در این‌که این بیماری موجب مرگ وی شده باشد، تردیدهایی وجود دارد و احتمال آن اندک است. همچنین می‌دانیم که او به همراه چند تن دیگر در سال ۳۸۵ قبل از میلاد «آکادمی»[۹] را بنیان گذاشت که بسیاری آن‌را نخستین دانشگاه می‌دانند، امّا احتمالاً هیچ شباهتی به دانشگاه نداشته است. مطابق برخی روایات، «آکادمی» درواقع نام منزل افلاطون بوده است و ظاهراً او و چند تن معدود از افرادی که افکاری همانند وی داشته‌اند، تعداد محدودی شاگرد پذیرفته‌اند و تدریس خصوصی به‌راه انداخته‌اند. معلوم نیست که خود افلاطون هم واقعاً در آن‌جا درس داده باشد - ارسطو، که خود به مدّت ۲۰ سال در آکادمی بوده، هنگام بحث از دیدگاه‌های افلاطون تنها به مکالمات اشاره می‌کند و نه درس‌گفتار یا مباحثه. از این‌ها که بگذریم، باید گفت آکادمی به دانشگاه‌های امروزی و حتی قرون وسطایی کمترین شباهتی نداشته، امّا با این‌حال دیرزمانی پابرجا مانده، چنانکه حدوداً نهصد سال دوام آورده است. تا آن‌که حامی سختکوش مسیحیت، یوستینین[۱۰] امپراتور روم، آن‌را نهادی شرک‌آمیز خواند و کاری کرد که درهایش تا ابد بسته شود.

گرچه اطلاعات موثق بسیار اندکی از زندگی افلاطون به‌دست ما رسیده، امّا از بخت خوش تقریباً تمامی مکالماتی را که او نوشته است، در اختیار داریم. معمولاً این مکالمات را دست‌کم به سه دوره تقسیم می‌کنند، هرچند ترتیب دقیق آن‌ها نیز همواره محل مناقشه بوده است. سقراط شخصیت اصلی و قهرمان بیشتر این

می‌توان ساعت‌ها بر سر این قضیه بحث کرد که بهترین نقاش دوران رنسانس کیست. عین همین بحث را راجع به پیکرتراشان، نویسندگان، شاعران و کمابیش هر نوع هنرمند دیگری هم می‌توان پیش کشید. امّا اگر این پرسش مطرح شود که چه کسی بهترین مکالمات را نوشته است، هیچ‌جایی برای بحث و مجادله نیست. افلاطون[۱] (۴۲۸-۳۴۷ ق.م.) در این عرصه همتا ندارد.

مکالمات است. تصوّر می‌رود که مکالمات موسوم به «مکالمات اوّلیه» بیانگر دیدگاه‌های خود سقراط باشد امّا او در مکالمات دورهٔ میانی و پایانی، هرچه بیشتر از پیش به سخنگوی افلاطون تبدیل می‌شود. با این‌حال تردید نیست که سقراط بر افلاطون تأثیر بسیار طولانی‌ای برجای گذاشته و برخی از عمیق‌ترین بینش‌های افلاطون، تلاشی است برای پرداختن به دل‌مشغولی‌های سقراط و یا دست‌کم دل‌نگرانی‌هایی که از علایق سقراط پدیدار می‌شده است.

تعریف فضیلت

در مکالمات اوّلیه، سقراط برای یافتن تعریف‌های فضایل به جستجو می‌پردازد و انگیزهٔ او از این کار این است که انسان فی‌المثل باید بداند عدالت چیست تا امید داشته باشد بتواند عادلانه عمل کند. جا دارد یادآور شویم که سقراط هرگز به تعریف‌های قابل قبولی دست نمی‌یابد و ممکن است معضل مذکور افلاطون را واداشته تا بکوشد در مکالمات دورهٔ میانی و پایانی خود راه‌حلی برای آن به‌دست دهد. مسائل دیگری نیز در میان بوده که ارتباط نزدیکی با مشکل قبلی دارد و احتمالاً موجب برانگیخته شدن افلاطون گردیده است. در اینجا به تعدادی از آن‌ها نگاهی خواهیم انداخت؛ فی‌المثل به استفاده از واژه‌ای عام نظیر «آبی» توجه کنید.

ما واژهٔ «آبی» را به چیزهای مختلفی اطلاق می‌کنیم امّا هرگز با نمونه‌ای تام و تمام و بدون ابهام از آبی مواجه نشده‌ایم، از کجا یاد گرفته‌ایم که چنین کنیم؟ چیزهایی می‌بینیم و آن‌ها را مثلاً «آبی و سرد»، «آبی و تلخ» یا «آبی و کوچک» توصیف می‌کنیم. برای بار نخست چگونه آموختیم که واژهٔ آبی را به‌کار ببریم؟

یا به آنچه که دربارهٔ چیزی آبی‌رنگ می‌دانیم، توجه کنید. برای مثال همین دانستن معمولی و پیش‌پا افتاده را که من نسبت به لباسم دارم و می‌دانم که آبی است. کاملاً بدیهی است که جهان پیرامون ما دائماً در حال تغییر است. لباس آبی من بارها و بارها شسته می‌شود؛ کم کم رنگش می‌پرد، و خیلی زود به‌جایی می‌رسد که دیگر رنگش همان رنگ آبی چشم‌نواز امروز نیست. شاید حواسم نباشد و آن را مثلاً همراه با یک لباس نارنجی روشن، که از قضا رنگش هم ثابت نباشد، بشویم، در این‌صورت لباس رنگ و رو رفتهٔ من دیگر حتی آبی هم نخواهد بود. به مرور زمان حتی دیگر پیراهنی در کار نخواهد بود و مانند هر چیز دیگری به خاک بدل خواهد شد. در این‌جا دو پرسش سر بر می‌کند.

نخست، به مرور زمان که رنگ لباس می‌پرد واقعاً با چه معیاری می‌توانیم بگوییم که رنگش همان آبی سابق نیست؟ یا به‌تدریج که این لباس از ریخت و قیافه می‌افتد و شکل لباس‌بودن خود را از دست می‌دهد (و احتمالاً روز به‌روز بیشتر شبیه دستمالی کهنه می‌شود)، واقعاً با چه معیاری می‌گوییم که دیگر لباس نیست؟ به‌نظر می‌رسد برای این‌که چنین داوری‌هایی معنا پیدا کند وجود معیارهایی ثابت و پایدار ضروری باشد، امّا در این جهانِ در تغییر، کدام امر است که بتواند از پس این کار بربیاید؟

دوم، به‌نظر می‌رسد گزارهٔ معلوم هیچ‌گاه باطل نمی‌شود. شکی نیست که آراء و عقاید می‌تواند تغییر کند، درست همان‌طور که مُد عوض می‌شود، امّا اگر معرفت ممکن باشد، آنگاه موضوع معرفت باید خود تغییرناپذیر باشد. اگر چیزی معلوم شود، الی‌الابد معلوم خواهد بود. «دو و دو می‌شود چهار»، «مثلث، سه ضلع دارد»، «عَزَب، مرد بالغ و ازدواج‌نکرده است»: همهٔ این گزاره‌ها صادق

مهمترین آثار

ما احتمالاً تمامی مکالمات افلاطون را در اختیار داریم امّا نمی‌توانیم با اطمینان بگوییم که هرکدام‌شان چه زمانی نوشته شده است. مکالمات زیر از جمله مهمترین آثار افلاطون است:

جمهوری[16]: بی‌شک شاهکار افلاطون است. این مکالمه با بحث از مفهوم عدالت آغاز می‌شود امّا به‌سرعت بسط می‌یابد و دامنهٔ بحث به سیاست، معرفت‌شناسی و غیره نیز کشیده می‌شود.

میهمانی[17]: از آن دسته مکالماتی نیست که در آن، به‌مانند اغلب دیگر مکالمات افلاطون، بحثی به‌شیوهٔ سقراطی و به‌نحوی کامل مطرح شده باشد، بلکه تنها مجموعه خطابه‌هایی است که در یک ضیافت شامِ توأم با باده‌گساری، ایراد شده است.

منون[18]: به فضیلت، معرفت و رابطهٔ این دو می‌پردازد.

پارمنیدس[19]: نقد جالبی است از نظریهٔ مُثُل افلاطون که همان استدلال موسوم به استدلال شخص سوم است. اگر صرفاً بخواهید موردی را بیابید که سقراط در بحث شکست می‌خورد، این مکالمه را بخوانید.

ثئای‌تتوس[20]: درباب معرفت و خرد بحث می‌کند و با ذکر برخی نکات آموزنده درباب دیالکتیک سقراطی پایان می‌یابد.

است و ممکن نیست فردا کاذب باشد. افلاطون می‌اندیشید که معرفت، فراتر از تغییرات اجتناب‌ناپذیر این جهانِ ناقص است. این امر چگونه ممکن است؟ اگر همه‌چیز در اطراف ما دائماً در حال تغییر است، چه‌چیزی پایدار بودن معرفت را تضمین می‌کند؟

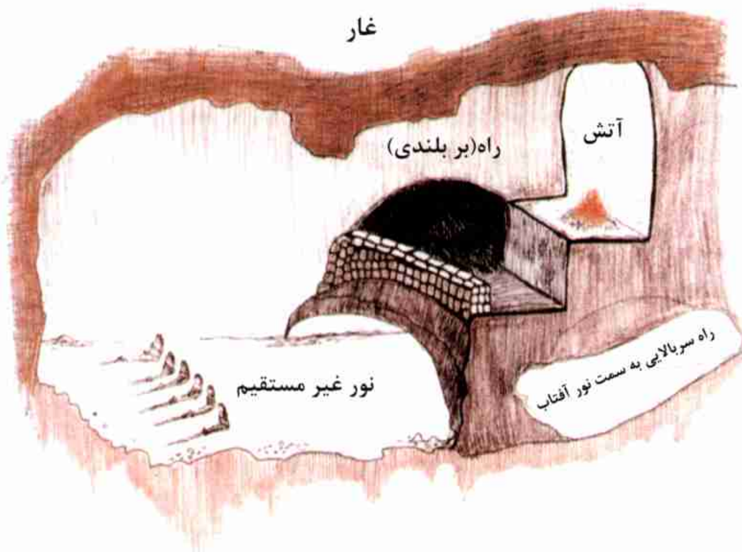
نظریهٔ مُثُل

نظریهٔ مثل[11] افلاطون کوششی است برای حل و فصل این مشکلات، و راه‌حلی که ارائه می‌کند راه‌حلی بنیادی است. او مدعی است که برای هر اصطلاح کلی‌ای که در نظر بگیرید، حقایقی راستین و مستقل از ذهن وجود دارد یعنی صورت‌های مثالی[12] چیزهایی از قبیل عدالت، نیکی، زیبایی، مثلث، آبی، عَزَب و مانند آن. مباحثات سقراطی به‌راستی با هدف دست یافتن به حقیقت صورت می‌گیرد؛ تعاریف وجود دارد؛ معرفت هست؛ واژگان را می‌توان آموخت؛ داوری بر معیارهایی استوار می‌شود؛ همه و همه به این دلیل که اموری سرمدی، ثابت، کامل، لایتغیر و قابل فهم، یعنی مُثُل درکارند. می‌توانیم امیدوار باشیم که به درک عدالت نائل شویم چرا که عدالت حقیقتاً وجود دارد.

گرچه خود عدالت را در این محنت‌سرا نمی‌یابیم، امّا اعمال، مردمان، رویدادها و قوانینی را می‌بینیم که از برخی جهات به صورت مثالی عدالت شبیه است، یا بهره‌ای از آن برده و یا در آن مشارکت دارد - و مسلماً همین صورت مثالی است که تمامی این امور را عادلانه می‌سازد. ما هرگز نمی‌توانیم عدالت راستین را ببینیم مگر تنها روگرفت‌هایی سایه‌وار از آن را، امّا می‌توانیم از طریق دیالکتیک سقراطی، که حالا دیگر هدفی هم برای خودش دست و پا کرده، به برداشتی ذهنی از آن دست پیدا کنیم. هیچ‌چیز و هیچ‌کس نمی‌تواند به‌راستی مدعی داشتن معرفتی دربارهٔ این جهان ناکامل باشد اما صُوَر مثالی ازلی معرفت راستین به نیک، زیبا و از این دست را میسر می‌سازد. برای داوری نیز معیارهای کاملی وجود دارد: کسی که فی‌المثل برداشتی از زیبایی فراچنگ می‌آورد، در مورد بازتاب‌های سایه‌وار زیبایی در این جهان نیز بسیار بهتر حکم خواهد کرد.

نظریهٔ مُثُل مورد انتقادات بسیار شدیدی قرار گرفته است امّا این نکته را هم نباید فراموش کرد که این نظریه در مکالمات دورهٔ میانی پدیدار می‌شود و افلاطون خود در مکالمات دورهٔ پایانی آن‌را به نقد می‌کشد. مشهورترین ایراد به این نظریه یعنی استدلال شخص سوم[13]، به شرح زیر است: چیزهای زیبا در جهان تا آن اندازه زیبا هستند که در صورت مثالی زیبایی مشارکت داشته باشند یا به آن شبیه باشند. افلاطون مدعی است که صورت مثالی امر زیبا، خود زیباست. آیا این امر مستلزم آن نیست که صورت مثالی سومی در کار باشد که این امر زیبا به آن شباهت داشته باشد؟ سقراط و میلو هر دو انسان هستند چرا که به چیز دیگری یعنی صورت مثالی انسان شبیه هستند. امّا انسان مثالی هم باید انسان باشد (یا در انسانیت سهیم باشد)، درست همان‌گونه که امر زیبا خود زیباست. آیا این امر مستلزم وجود شخص سومی نیست که انسان مثالی برای انسان‌بودنش به‌ناچار باید شبیه آن باشد؟ بنابراین تسلسلی بی‌پایان و باطل پدید می‌آید.

نظریهٔ مثل، خواه بر این ایراد فائق بیاید و خواه نه، در بسیاری از مکالمات افلاطون خودنمایی می‌کند. برخی معتقدند که این نظریه برای او زمینه‌ای فراهم کرده که تقریباً تمام نوشته‌هایش دربارهٔ سایر امور را بر آن استوار کند؛ و البته وسعت دامنهٔ گرایش‌های فلسفی افلاطون به‌راستی حیرت‌انگیز است، گرچه چنین نظری می‌تواند به‌نوعی ساده‌کردن بیش از حدّ موضوع



تمثیل غار: زندانیان افلاطون نشسته‌اند و بازی سایه‌ها را بر روی دیوار غار مشاهده می‌کنند و معتقدند آنچه که می‌بینند، حقیقت دارد.

باشد. او یک نظریهٔ متافیزیکی عام، برداشتی از روح به‌مثابهٔ امری نامیرا (و لذا قادر به مشاهدهٔ قلمرو مُثُل)، نظریهٔ یادگیری به‌مثابهٔ یادآوری، معرفت‌شناسی‌ای پیچیده، نظریهٔ ریاضیات، نظریهٔ اخلاق هدف‌گرایانه، فلسفهٔ سیاسی‌ای مفصل و منسجم (و احتمالاً نگران کننده)، دیدگاه‌هایی دربارهٔ جامعه، نظریهٔ ذهن، و نوعی روش‌شناسی[۱۴]، همه و همه را صورت‌بندی کرد. به هر زیرشاخهٔ متعارفی از پژوهش فلسفی که نظر کنیم، افلاطون دست‌کم دربارهٔ بخشی از آن نظریه‌ای ارائه کرده است.

اهمّیت افلاطون

آلفرد نورث‌وایتهد[۱۵] جملهٔ مشهوری دارد به این مضمون که: قابل‌اعتمادترین توصیفی که می‌توان از تفکر غرب ارائه کرد این است که این تفکر «مجموعه‌ای از تحشیه‌هایی است بر افلاطون». می‌گویند گرچه این سخن اغراق‌آمیز است، امّا باورنکردنی نیست. برخی دیگر نیز [عقاید] افلاطون را اندکی سست و توخالی می‌دانند و تحلیل دقیق و محکم ارسطو را به زیاده‌روی‌های او در بهره‌گیری از تمثیل در مکالمات خود ترجیح می‌دهند. برخی هم غرولند می‌کنند و می‌گویند که ای‌کاش زیبایی استدلال این مکالمات به زیبایی استعارهٔ آن‌ها می‌چربید. صرف‌نظر از هر نگاهی که نسبت به ارزش نوشته‌های افلاطون داشته باشیم، شکی نیست که این مکالمات مسافت‌های بسیاری را پشت سر گذاشته‌اند. هنوز هم بسیاری از موافقت‌ها و مخالفت‌ها در فلسفه، بر سر همان نکاتی است که دو هزار سال پیش افلاطون در هنگام نوشتن مکالمات مد نظر داشت. دشوار بتوان تصوّر کرد کسی امروزه مطلبی بنویسد که دو هزار سال بعد هم خوانده شود. گاهی گفته می‌شود اگر در چنان زمانهٔ دوری چیزی شبیه به دانشگاه وجود داشته باشد، می‌توان مطمئن بود که در آن دانشگاه باز هم خواندن افلاطون ضروری است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

مکالمات افلاطون به زبان فارسی ترجمه شده است، به کتاب‌های زیر نگاه کنید:

- *دورهٔ آثار افلاطون*، ترجمهٔ محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی (چاپ‌های مکرّر).
- *پنج رساله افلاطون، شجاعت، دوستی، ایون، پروتاغوراس و مهمانی*، ترجمهٔ محمود صناعی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- جمهور، ترجمهٔ فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.

دربارهٔ زندگی و دیدگاه‌های فلسفی افلاطون به کتاب‌های زیر رجوع کنید:

- کارل یاسپرس، *افلاطون*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.
- جان کینی، *افلاطون*، ترجمهٔ عزتا... فولادوند، تهران، کهکشان، ۱۳۷۳.
- کارل بورمان، *افلاطون*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- پل استراترن، *آشنایی با افلاطون*، ترجمهٔ مسعود علیا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- گاستون مر، *افلاطون*، ترجمهٔ فاطمه خوانساری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- آنتونی هریسون- باربت، *فلسفهٔ افلاطون*، ترجمهٔ مهرداد میریان‌فر، رسش، ۱۳۸۴.

پی‌نوشت‌ها:

۱- Plato　۲- Ariston　۳- Perictione

۴- Solon　۵- Pericles، پریکلس (۴۹۵-۴۲۹ ق. م.) حکمران و فرماندهٔ نظامی مشهور آتن در عصر طلایی (Golden Age) این شهر.

۶- Aristocles

۷ – همان‌گونه که می‌توان حدس زد اصطلاح مذکور همانا «رابطهٔ افلاطونی» (Platonic Relationship) و یا «عشق افلاطونی» (Platonic Love) است که در معنای امروزین، به رابطهٔ دوستانه‌ای بسیار عمیق و فاقد جنبهٔ جنسی اشاره دارد.

۸- Seneca، سنکا (۴ ق.م. – ۶۵ پ.م.) نویسنده و مورخ نامدار رومی.　۹- Academy

۱۰- Justinian　۱۱- Theory of Forms　۱۲- forms

۱۳- Third Man Argument　۱۴- Methodology

۱۵- Alfred North Whitehead، آلفرد نورث‌وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷ م.) فیلسوف و ریاضی‌دان انگلیسی.

۱۶- *Republic*　۱۷- *Symposium*　۱۸- *Meno*

۱۹- *Parmenides*　۲۰- *Theaetetus*

ارسطو
۳۸۴ - ۳۲۲ ق.م.



تصوّر کنید که افلاطون هستید و به سال‌های آخر عمرتان نزدیک می‌شوید، بر کرسی ریاست آکادمی، که حالا دیگر مشهور هم هست، تکیه زده‌اید و آوازه‌تان در میان مردم آتن و خصوصاً در بین شاگردانتان پیچیده است. شاید یک‌روز که دارید در راهروها قدم می‌زنید، صدای پچ‌پچی را بشنوید و متوجه بشوید که دارند راجع به «استاد» یا «مغز متفکر آکادمی» حرف می‌زنند.

منظورشان شما نیستید بلکه دارند دربارهٔ جوانکی هفده‌ساله سخن می‌گویند که تازه به این‌جا آمده و نامش «ارسطو»[1] است. آیا آزرده‌خاطر می‌شوید؟

واقعیت این است که دربارهٔ روابط میان افلاطون و ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.) تنها می‌توان به حدس و گمان بسنده کرد. می‌دانیم که پدر ارسطو، که خود پزشک دربار پادشاه مقدونیه بود، وی را در سن هفده‌سالگی به آتن فرستاد. ارسطو نیز وارد آکادمی شد و ۲۰ سال در آنجا ماند، ابتدا به‌عنوان شاگرد و بعدها به‌عنوان استاد. در همان سالی که افلاطون درگذشت، ارسطو نیز از آکادمی جدا شد - کسی نمی‌داند که دلیل این جدا شدن، سرکشی همیشگی ارسطو نسبت به افلاطون و خروج او پس از مرگ استادش بوده یا چون مدیریت آکادمی را به او نسپرده بودند، با دلخوری آنجا را ترک کرده است. می‌دانیم که نفوذ پدرش در دربار موجب شد که او به مقدونیه برود و در آنجا معلم خصوصی اسکندر ۱۳ ساله شود، همو که بعدها اسکندر کبیر[2] لقب گرفت.

ارسطو پس از سال‌ها مسافرت و تحقیق، به آتن بازگشت و لوکیون[3] یا مدرسه مشاء[4] را بنیان گذاشت - این نامگذاری یا به این دلیل بوده که استاد در حین راه رفتن، درس می‌گفته و یا به دلیل گذرگاه‌های سرپوشیدهٔ زیبایی که در آن حوالی وجود داشته است. ارسطو تا سال ۳۲۳ پیش از میلاد در این مدرسه ماند، امّا چنانکه می‌گویند، روابط او با مقدونیه و احساسات ضدمقدونی در آتن موجب شد که او را رسماً به بی‌دینی متهم کنند - چرا که آتن شهری بود همواره ناپایدار و سرشار از تناقض. ظاهراً ارسطو عنوان کرد که اجازه نمی‌دهد آتن دوبار بر ضد فلسفه مرتکب جنایت شود، به خالکیس[5] گریخت و یک سال بعد در همان‌جا درگذشت.

ارسطو آثار پرشماری پدید آورد. مفسران متون کهن بین دو نوع نوشتار خصوصی و عمومی در آثار او تمایز می‌نهند. آثار خصوصی نوشته‌هایی بود کاملاً فنی که در داخل لوکیون مورد استفاده قرار می‌گرفت و آثار عمومی، نوشته‌هایی بود خوش‌ساخت و مناسبِ استفادهٔ عموم. می‌دانیم که ارسطو مکالماتی نیز نوشته است. طبق گفتهٔ سیسرون، آثار عمومی او بسیار زیبا و «چشمهٔ زرّین شیوایی» بوده است. از این آثار چیزی به‌جا نمانده و تنها آثار فنی و خصوصی وی به دست ما رسیده که این نوشته‌ها نیز زیبا، به‌معنای متداول کلمه، نیست بلکه نوشته‌هایی است فشرده، سرشار از اصطلاحات و مطالب فنی و تخصصی، متکلف و عموماً فاقد ظرافت ادبی. در حقیقت آنچه که به دست ما رسیده احتمالاً یادداشت‌های ارسطو برای درس‌گفتارهایش بوده است. این نوشته‌ها همواره دستخوش حک و اصلاح بوده و جانشینان او دست به ویرایش آن‌ها زده‌اند، از این‌رو گاهی تعارضات و ناهماهنگی‌های موجود در آن‌ها، مایهٔ آشفتگی خاطر می‌شود. هرچند، کم پیدا می‌شوند کسانی که بخواهند یک ذره از همین آثار به‌جا ماندهٔ ارسطو را بدهند و در عوض بخشی از آثار عمومی او را به‌دست آورند. با همهٔ این اوصاف، آثار به‌جا مانده و ثقیل مذکور، مالامال از ثمرات نیروی ذهنیْ شگفت‌انگیز است.

قوانین منطق

این ارسطو بود که قوانین استدلال صحیح را کمابیش ابداع کرد و به آن‌ها رسمیت بخشید، یعنی آغازگر منطق فلسفی شد. او نخستین کسی بود که ماهیّت قیاس[6] را بررسی کرد و اعلام نمود که چگونه یک گزاره ضرورتاً از مقدمات حاصل می‌شود، همچنین اشکال مختلف قیاس منطقی[7] را مورد شناسایی قرار داده، به آن‌ها رسمیت بخشید. ارسطو با تکیه بر برداشتی عام از برهان، رابطهٔ میان شواهد حاصل از بررسی امور در جهان و رسیدن به نتیجه‌گیری صحیح در مورد آن امور را صورت‌بندی کرد. او در انجام این کار، تنها به نشان دادن مسیری که ما امروزه از آن به‌عنوان «علم» یاد می‌کنیم، اکتفا نکرد؛ هرچند که اگر فقط همین یک کار را هم انجام داده بود، باز هم جای شگفتی داشت و در تاریخ جایگاهی رفیع می‌یافت. امّا نوشته‌های او دربارهٔ منطق و روش‌شناسی تنها بخشی از مجموعه نوشته‌های موسوم به آثار ارسطویی را تشکیل می‌دهد. به‌قولی ارسطو وقتی علم را ابداع می‌کرد، تازه اول کار بود.

او رساله‌های بسیار تأثیرگذاری بر علم اخلاق، سیاست، متافیزیک، فیزیک، ریاضیات، روان‌شناسی، شعر،

بلاغت، زیبایی‌شناسی، هواشناسی، زمین‌شناسی، روش‌شناسی، کیهان‌شناسی، فلسفهٔ ذهن، الهیات، حافظه، خواب و بسیاری چیزهای دیگر نوشته است. اغراق نیست اگر بگوییم او تمامی رشته‌ها را ابداع کرده، یعنی تمام آن حوزه‌های پژوهشی که هنوز هم ما را به خود مشغول کرده است. از این‌ها گذشته، ارسطو نخستین کسی بود که به تفکیک موضوعات مختلف اقدام کرد. به بازبینی و توجه به تاریخچهٔ تفکر درباب یک موضوع خاص مبادرت ورزید؛ صریحاً به شناسایی معیارهای سنجش یک استدلال، میزان دقت آن، پرسش‌ها و سایر موارد مرتبط با آن پرداخت. و در یک کلام، ارسطو نه تنها تمامی رشته‌ها را بنیان نهاد، بلکه حتی خود مفهوم رشته نیز از ابداعات اوست.

همهٔ این حرف‌ها را گفتیم امّا از نوشته‌های زیست‌شناسی ارسطو حرفی نزدیم، که خود شاید نزدیک به یک چهارم کل آن مطالبی باشد که از او به دست ما رسیده است. داروین[8] در نامه‌ای به ویلیام اوگل[9]، مترجم مشهور آثار زیست‌شناسی ارسطو، از «دو تن از خداوندگاران» خود یعنی لینه[10] و کوویه[11] یاد می‌کند و در خاتمه یادآور می‌شود که این‌دو «صرفاً شاگردان خام‌دست ارسطوی کبیر» بوده‌اند. یعنی نزدیک به دو هزار سال اندیشه لازم بود تا [داروین بتواند] از برداشت غایت‌گرایانه[12] یا هدف‌محور ارسطو دربارهٔ زندگی و اجزای بدن حیوانات، فراتر برود. چنین نگرشی در نزد ارسطو، از نظریهٔ مشهور «علل چهارگانهٔ» او ناشی شده است. واژهٔ «علت»، اندکی گمراه‌کننده است و درست‌تر آن است که منظور از علل چهارگانه را، چهار ویژگی توصیفی از امور نزد او بدانیم که با طرح چهار نوع پرسش مرتبط می‌توان به آن‌ها دست یافت.

پرسش‌های طبیعت

مثال ارسطو در این زمینه طرح این چهار پرسش دربارهٔ یک مجسمه است: از چه چیزی ساخته شده است (مفرغ: علّت مادی آن)؛ چگونه چیزی است (مجسمه: علّت صوری آن)؛ چه چیزی آن را به‌وجود آورده یا به‌گونه‌ای آن را تغییر داده که به این شکل درآمده است (مجسمه‌ساز: علّت فاعلی)؛ و به چه کار می‌آید (تزئین: علّت غایی آن). از طرح این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که ارسطو سر در پی اهداف و غایات امور داشته است. و این حرف صحیحی است چرا که ارسطو مدعی است مادامی که ندانیم یک چیز، ولو یک موجود طبیعی یا یک اندام، به‌چه کار می‌آید یا بناست چه کاری انجام دهد، حقیقتاً چیزی دربارهٔ آن نمی‌دانیم.

حتماً متوجه شده‌اید که ارسطو با این کار چگونه از اساس راه خود را از راه افلاطون جدا می‌کند. نتیجه این‌که شناخت این جهان بدون رجوع به عالم سرمدی مُثُل میسر می‌شود، سهل است، مُثُل و کلیات[13] تنها در همین عالم و در ضمن چیزها وجود دارند؛ و معرفت و شناخت عبارت نیست از غور کردن در صورت‌های مثالی، بلکه آستین بالا زدن، وارسی کردن، تجزیه و تحلیل و سروکله زدن با امور همین جهانِ در حال تغییر است برای رسیدن به علل آن‌ها. ارسطو می‌گوید فرم و صورت در مورد مجسمه یا سایر اشیاء دست‌ساخت، از طرف عاملی بیرونی تحمیل می‌گردد؛ حال آنکه در مورد موجودات طبیعی، این عواملی درونی است که آن‌ها را چنان هدایت می‌کند که در نهایت به همان موجودات طبیعی تبدیل می‌شوند.

ارسطو در بحث از علل چهارگانه در مورد موجودات طبیعی زنده - گیاهان، حیوانات و انسان‌ها - عمدتاً بر فعالیّت نفْس تکیه می‌کند. از نظر ارسطو نفس امری موهوم و روح‌مانند نیست که در بدن سکونت داشته باشد؛ بلکه دست‌کم تا حدودی، همان کارکرد معیّن تن و بدن مورد نظر است، یعنی همان امری که آن‌را به حرکت وامی‌دارد و هدفش را هم تعیین می‌کند. به زبان

مهمترین آثار

دقیقاً نمی‌توانیم بگوییم ارسطو، آثاری را که از او به‌دست ما رسیده چه زمانی نوشته است. این احتمال وجود دارد که ویراستاران بعدی تغییراتی در این آثار داده باشند و آن‌ها را به‌گونه‌ای که ما امروزه می‌شناسیم، مرتب کرده باشند. برخی از آثار مذکور به شرح زیر است:

اخلاق نیکوماخس[14]: از جمله تأثیرگذارترین رسالاتی است که تاکنون درباب اخلاق نوشته شده است. در این رساله ملاحظات مهّمی درباب سعادت و فضیلت انسان آمده که شاید جذاب‌ترین مدعای آن، این باشد که اخلاق را نمی‌توان به مجموعه‌ای از اصول کلی جهانروا[15] تقلیل داد، موضوعی که بسیاری از متفکران پس از او آن‌را نادیده گرفتند.

سیاست[16]: مطالبی دربارهٔ آرمان‌شهر دارد که از نظر ارسطو شهری است که «نیک بودن» را برای شهروندان خود هدف می‌شمارد. در این اثر با آرایی آزاردهنده در مورد برده‌داری و نیاز به هماهنگی اجتماعی هم مواجه می‌شویم، که ملاحظات مندرج درباب محاسن دموکراسی در آن، تاحدی مایهٔ تسکین خاطرمان می‌شود.

سماع طبیعی (فیزیک)[17]: جذابیت این رساله به‌واسطهٔ ملاحظات آن است دربارهٔ ماهیّت توصیف علمی، البته علم در شکل اولیهٔ آن، و همچنین مواجهه با مسئلهٔ مکان و زمان. در این اثر همچنین تعبیر ارسطو از ماده و صورت نیز ذکر شده است.

بیش از حدّ ساده، نفس گیاه، نباتی است و به‌همین سبب مستلزم رشد و رویش است؛ نفس حیوان، عبارت است از نفس گیاه به‌علاوهٔ حرکت، شهوت و قدرتِ احساسِ چیزهایی معیّن؛ نفس انسان عبارت است از همین نفس حیوانی به‌اضافهٔ قدرت تفکر و شناخت.

در نزد ارسطو فضیلت یا کمال یک چیز عبارت است از تحقق کامل قوای بالقوه و مختص آن چیز که در ماهیّت ویژه‌اش نهفته است. پس گیاه واجد کمال، گیاهی است که شکوفایی کامل نفس نباتی را جلوه‌گر می‌کند، یعنی رشد بسیار خوبی دارد. اسب واجد کمال، اسبی است که قوای بالقوهٔ حرکت مختص اسب‌ها را به‌فعلیت می‌رساند یعنی زمین را به‌سرعت می‌پیماید؛ و احتمالاً چشم‌ها و گوش‌های تیزش به چابکی او کمک می‌کند. فضیلت و کمال انسان‌ها، به‌دلیل این که ما موجوداتی خردمند هستیم عبارت است از عمل کردن منطبق با خِرَد. و به قول مشهور ارسطو، این امر عبارت است از برگزیدن راه میانه یا اعتدال.

برگزیدن اعتدال

فضیلت عبارت است از انتخاب حدّ میانه، یعنی احساس‌کردن و عمل‌کردن متناسب با تمامی ویژگی‌های خاص یک موقعیت. ارسطو می‌گوید اگر کسی با خطری مرگبار روبرو شود، شجاعت عبارت است از انتخاب حدّ میانه بین بی‌پروایی نابجا و افراطی از یک سو و بزدلی از طرف دیگر. وقتی کسی دربارهٔ خودش صحبت می‌کند فضیلتِ صداقت عبارت است از انتخاب حدّ میانهٔ بین خودستایی و شکسته‌نفسی ناروا. بدیهی است که نباید به اشتباه تصوّر کنیم ارسطو همان ملایمت و میانه‌روی بی‌حد و حصر اخلاق مسیحی را توصیه می‌کند. میانه‌روی از فردی به فرد دیگر و از موقعیتی به موقعیت دیگر تغییر می‌کند. میلوی کُشتی‌گیر حدّ میانهٔ باده‌گساریش را خود برمی‌گزیند؛ و در عین حال بعید نیست حدّ میانهٔ او برای ما به منزلهٔ افراط باشد. مفهوم اعتدال در نزد ارسطو به هیچ عنوان مطلق و جامع نیست، او معتقد است وقتی بحث از قتل پیش می‌آید، هیچ حدّ میانه‌ای وجود ندارد. بهترین کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم این است که خِرَدمان را به‌کار ببندیم و بر حسب مورد تصمیم بگیریم.

بر اساس این طرز نگرش به فضیلت، زندگی خوب کدام است؟ ارسطو می‌گوید زندگی خوب مستلزم دوستی است. فضیلت راستین نه‌تنها مستلزم معاشرت با دیگران، بلکه گاهی نیازمند فداکاری به انحاء مختلف آن است. چنین عملی بدون داشتن دوست ممکن نیست و لذا زندگی توأم با فضیلت نیز ناممکن می‌شود. دوستان، مایهٔ نیکمردی و سعادت انسان هستند.

به‌علاوه، شکوفایی کامل فضایل عقلانی، یعنی به منصهٔ ظهور رساندن و کاربست قوای ذهنی، نیز ضروری



ارسطو و شاگرد معروفش اسکندر کبیر؛ ارسطو سال‌ها پیش از آن‌که اسکندر پادشاه مقدونیه شود، مربی او بود.

است. قابلیت‌های ذهنی ما، بخشی از همان چیزی است که ما را ما می‌کند - درست همان‌گونه که قابلیت بریدن، یک چاقو را چاقو می‌کند. چاقوی خوب چاقویی است که به‌خوبی ببرد و زندگی خوب برای انسان آن است که سرشار از خوب اندیشیدن باشد. بی‌شک، زندگی خوب آن زندگی‌ای است که در آن اعتدال را برمی‌گزینیم، امّا علاوه بر این، در چنین زندگی‌ای خردمندی نیز باید بیشترین نقش را داشته باشد. ارسطو می‌گوید از میان تمام نیکی‌هایی که می‌توانیم برگزینیم، بهترین آن عبارت است از زندگی مبتنی بر تأمل یا زندگی بر اساس ذهن و اندیشه.

دست‌زدن به تحقیق

این البته، تنها تصویر ناقصی است از مجموعهٔ وسیع آثار ارسطو، که در آن از بسیاری از ناهماهنگی‌های موجود در این نوشته‌ها، اگر نگوییم تناقضات، چشم‌پوشی شده و از پرداختن به بخش‌های بسیار فنی و تخصصی در فلسفه‌اش پرهیز شده است. به‌هنگام خواندن آثار او خوب است به‌خاطر داشته باشیم که آنچه اکنون به‌دست ما رسیده، آثاری بوده در معرض حک و اصلاح، و احتمالاً ارسطو در تمام طول زندگی خود همواره به بازنگری آن‌ها می‌پرداخته است. دشوار بتوان تصوّر کرد که ارسطو از رساله‌ای خرسند گشته، یا از موضع فکری خود دربارهٔ موضوعی راضی شده باشد و به‌فرض گفته باشد: «بسیار خوب! این همهٔ آن مطالبی است که باید راجع به فلان موضوع بدانیم.» ارسطو به این سادگی‌ها راضی نمی‌شد. از طرف دیگر او آدمی بود که حتی آخرین جمله‌هایش را هم بیهوده تلف نمی‌کرد، به‌عنوان مثال خوب است جملهٔ آخر *اخلاق نیکوماخس* او را به‌یاد آوریم، آنجا که او با دشواری‌های تأویل مواجه می‌شود. اثر مذکور خود رساله‌ای است طولانی و محکم که کمابیش تمامی تفکرات به‌جا مانده درباب مسائل اخلاقی در زمانهٔ ارسطو را در بر می‌گیرد. او در پایان این اثر که به‌نظر می‌رسد برداشتِ جامعی از فضیلت به دست داده باشد می‌نویسد: «بیا با هم دست به تحقیق بزنیم.»

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

کتاب‌های زیر ترجمهٔ آثار ارسطو به فارسی است:

- *اخلاق نیکوماخس*، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- *سیاست*، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
- *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، .
- *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.

برای آگاهی از زندگی و دیدگاه‌های فلسفی ارسطو به کتاب‌های زیر نگاه کنید:

- ویلیام دیوید راس، *ارسطو*، ترجمهٔ مهدی قوام‌صفری، فکر روز، ۱۳۷۷.
- مارتا نوسباوم، *ارسطو*، ترجمهٔ عزتا... فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- پل استراترن، *آشنایی با ارسطو*، ترجمهٔ شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- باربارا جانکاروبستر، *فلسفهٔ ارسطو*، ترجمهٔ مهداد ایرانی طلب، تهران، اطلاعات.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Aristotle
۲ - Alexander the Great
۳ - Lyceum
۴ - peripatetic school
۵ - Chalcis
۶ - deduction
۷ - syllogism
۸ - Charles Darwin، چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲ م.) زیست‌شناس مشهور انگلیسی و بنیانگذار نظریهٔ تکامل از طریق انتخاب طبیعی.
۹ - William Ogle
۱۰ - کارلوس لینئوس (۱۷۰۷-۱۷۷۸ م.) یا «کارل لینه»، چنانکه در فارسی مشهور است و از ضبط فرانسوی نام او اقتباس شده است، گیاه‌شناس نامدار سوئدی.
۱۱ - جرج کوویه (۱۷۶۹-۱۸۳۲ م.) جانورشناس معروف فرانسوی که او را پدر علم دیرین‌شناسی هم لقب داده‌اند.
۱۲ - telological
۱۳ - universals
۱۴ - *Nicomachean Ethics*
۱۵ - universal
۱۶ - *Politics*
۱۷ - *Physics*

مارکوس آورلیوس

۱۲۱ - ۱۸۰ ق.م.



شاید وسوسه شویم و تصور کنیم که مارکوس آورلیوس[۱] (۱۲۱-۱۸۰ م.) همان فیلسوف - شاه است، امّا چنین تصوّری اشتباه خواهد بود. مارکوس، یکی از امپراتوران روم بود که گرایش‌های عمیق فلسفی نیز داشت، امّا فیلسوف- شاه به‌معنای افلاطونی کلمه نبود، چرا که جدای از تمام جنبه‌های دیگر، آن برنامهٔ مطالعاتی سختگیرانه‌ای را که افلاطون ضروری می‌دانست، از سر نگذرانده بود؛ از این‌ها گذشته، فلسفه‌ای که مارکوس با آن الفت داشت، گرچه از برخی جهات افلاطونی می‌نمود امّا در کلّیت خود، آشکارا رواقی[۲] بود. با این‌حال، نادیده گرفتن مارکوس و این‌که او را متفکر درجه دومی بدانیم که از قضا امپراتور هم شده اشتباه است. در نوشته‌های او به‌راستی با نوعی تقطیر فلسفهٔ رواقی[۳] مواجهیم که از صافی الزامات عملی در نزد کسی گذشته که قدرت سیاسی عظیمی را در اختیار داشته است.

راه دستیابی او به قدرت، خلاف‌آمد عادت بود. عمویش امپراتور آنتونیوس پیوس[۴]، که خود فرزندخواندهٔ امپراتور هادریان[۵] بود، او را به فرزندخواندگی پذیرفت و به تربیتش همّت گماشت. تمامی شواهد موجود حاکی از آن است که مارکوس در آموختن بلاغت، شعر و حقوق بسیار مستعد و کوشا بوده امّا ظاهراً علاقهٔ بسیار شدید و زودهنگامی به فلسفه و به‌ویژه به نوشته‌های اپیکتتوس[۶] فیلسوف رواقی یافته است. او از همان سنین کودکی، شاید در سن ۱۱سالگی، پوشیدن لباس‌های ساده و پیروی از آنچه را که به‌گمانش برنامهٔ سنگین رواقیون در زمینهٔ تحصیل، قناعت و ریاضت نفس بود، به اجرا درآورد. و بعید هم نیست که در این امر بسیار افراط کرده باشد، چرا که شواهدی هست که نشان می‌دهد او سلامت خود را در این راه به‌خطر انداخته است.

به هنگام مرگ آنتونیوس، هم مارکوس و هم برادر بی‌سر و پایش لوسیوس[۷]، که آنتونیوس او را نیز به فرزندخواندگی پذیرفته بود، وارث تاج و تخت بودند. ناگفته پیداست که مارکوس اگر می‌خواست می‌توانست به‌تنهایی حکومت کند، امّا شگفت‌آور این‌که شخصاً به برادرش پیشنهاد داد که هر دو به‌طور مشترک حکومت کنند. و این حکومت مشترک تا زمان مرگ لوسیوس در سال ۱۶۹ میلادی ادامه یافت. پس از آن بود که مارکوس به‌تنهایی به حکومت کردن پرداخت و تمام شواهد و قرائن حاکی از آن است که کمابیش به‌خوبی از پس این کار برآمد؛ تا زمانی که در حین لشکرکشی در نزدیکی دانوب علیا، و احتمالاً بر اثر طاعون درگذشت.

هرچند مرگ او برای روم ناگوار می‌نمود، امّا در مقابل آن‌همه مصیبت که در زمان حکومت او بر سر این امپراتوری آمد، هیچ نبود. او تقریباً همیشه با اشکانیان در جنگ بود؛ قبایل وحشی مرزهای شمال ایتالیا را تهدید می‌کردند؛ مارکوس سالهای متمادی به جنگ با قبایل آلمانی در امتداد رود دانوب پرداخت؛ دو شورش از ناحیهٔ فرماندهان یاغی خود را سرکوب کرد؛ همسر خیانتکارش فائوستینا[۸]، به‌طرز ناگهانی درگذشت. روم در دوران حکومت او دست‌کم یک‌بار با شیوع وسیع طاعون مواجه گردید و همچنین بلایای طبیعی بسیاری نظیر قحطی، سیل، آتش‌سوزی و زلزله را به چشم دید؛ تمام فرزندانش به‌جز یکی از آن‌ها، در سنین کودکی مردند و تنها فرزندی که از او باقی ماند یعنی کومودوس[۹]، انسان فرومایه‌ای از کار درآمد که چندان مایهٔ دلخوشی او نبود.

افلاطون در شاهکار خود یعنی *جمهوری*، می‌گوید باید کسانی بر مدینهٔ فاضله حکومت کنند که امر خیر را بشناسند و در رأس این عده فیلسوف- شاه قرار دارد، مردی که حقیقتاً برای حکومت کردن ساخته و پرداخته شده باشد.

نوشتن تأملات

مارکوس در گیرودار چنین کشمکش‌هایی و احتمالاً در دورهٔ پایانی عمر خویش، دست به نوشتن *تأملات* زد، اثری که شاید بتوان گفت به‌طرزی معجزه‌آسا به‌دست ما رسیده و بیشتر به خاطرات خصوصی روزانهٔ او می‌ماند. بدیهی است که این اثر رساله‌ای فلسفی، به شکل متعارف آن، نیست که استدلال‌هایی محکم در تأیید مواضعی مشخص و تبیین‌شده ارائه کند؛ بلکه خاطرات روزانه‌ای است سرشار از افکاری عمیق امّا منقطع، گزین‌گویانه و نکوهش خویشتن. دربارهٔ نحوهٔ نگاشته‌شدن این اثر نظر رایج و احتمالاً بیش از حدّ رمانتیکی وجود دارد و آن هم این است که: مارکوس پس از پایان لشکرکشی روزانه، در دل شب و در کنار رود دانوب که از پرتو نور

ماه روشن بوده، با خود خلوت می‌کرده و چند سطری می‌نوشته است. نظری که بعید هم نیست درست بوده باشد.

اگرچه مارکوس تحت تأثیر افلاطون، هراکلیتوس[۱۰]، کلبیون[۱۱] و دیگران قرار داشته، امّا درک *تأملات* بدون توجه به فلسفهٔ رواقی و به‌ویژه نوشته‌های اپیکتتوس ناممکن است. رواقیون از آن رو به این نام خوانده می‌شدند که در زیر طاق یا رواقی پُر نقش و نگار در آتن باستان به بحث و گفتگو می‌پرداختند. اصطلاح امروزی «فیلسوفانه» یا «رواقی‌گرانه» با مصائب مواجه شدن، ریشه در دیدگاه‌های ایشان دارد.[۱۲]

فلسفهٔ رواقی

رواقیون طبیعت را امری الهی و ادواری می‌دانستند - تفکری که آشکارا به آیین وحدت وجود[۱۳] نزدیک است - که شامل دوره‌های زندگی و آتش‌سوزی‌های بسیار مهیبی است و الی‌الابد تکرار می‌شود. رواقیون متأخرتر بیشتر به اخلاقیات می‌پرداختند تا به متافیزیک، و بی‌تردید ذهن عمل‌گرایانه و رومی مارکوس، تقریباً همواره درگیر این موضوع بود که آدمی چگونه باید زندگی کند. گفتنی است این دیدگاه رواقیون که طبیعت هم امری الهی است و هم مسیر معیّنی را، بی‌هیچ اعتنایی به اختیار و انتخاب ما، می‌پیماید تاحدودی تبیین‌کنندهٔ این دیدگاه آن‌ها نیز هست که زندگی هماهنگ با طبیعت، نیکوترین زندگی، یا همان زندگی مبتنی بر فضیلت است. و همچنین بی‌اعتنایی ثابت‌قدمانهٔ رواقیون را هم به بخت و اقبال و هم به بدبختی و ادبار تبیین می‌کند. هرچه که بر سر ما می‌آید عبارت است از آشکار شدن بخشی از طرح و نقشهٔ الهی که هم فراتر از دسترس ما آدمیان است و هم در نهایت خیر است.

ذکر یک مثال می‌تواند نکته مذکور را به‌خوبی به ما نشان دهد، سگی را تصوّر کنید که به پشت ارابه‌ای بسته شده باشد. وقتی ارابه شروع به حرکت می‌کند، سگ می‌تواند در حین کشیده‌شدن به دنبال آن، یا زوزه‌کشان و پارس‌کنان مقاومت کند و با کشیدن خود در جهت مخالف گلوی خود را خفه کند یا به آرامی به‌دنبال ارابه راه بیافتد. سگ هر راهی را که انتخاب کند در نهایت در همان مسیر ارابه کشانده خواهد شد؛ تنها انتخاب واقعی‌اش این است که چگونه با تقدیر از پیش تعیین شدهٔ خود کنار بیاید. همان‌طور که مارکوس نیز دائماً به خودش متذکر می‌شود، یک فرد رواقی، باید میان آنچه که در ید قدرت اوست و آنچه که او در آن نقشی ندارد، تمایز بگذارد.

سخن او در این‌جا پژواکی از سخنان اپیکتتوس است: «آنچه که ما بر آن تسلط داریم عبارت است از طرز نگرش، خواهش، آرزو، نفرت و ... و آنچه که ما در آن دخالتی نداریم عبارت است از تن، دارایی، شهرت، مکنت». اگر به اشتباه خیال کنید که مثلاً جایگاه اجتماعی شما، در حیطهٔ اختیارتان است، مغموم خواهید شد؛ چرا که خود را در معرض آسیب‌دیدن از ناحیهٔ کسانی قرار داده‌اید که مانع از پیشرفت‌تان شده‌اند و بر شکست‌تان تأسف می‌خورید. امّا این شکست‌ها از آن شما نیست. شما تنها بر دیدگاه‌ها و امیال خودتان تسلط دارید و از نظر رواقیون فضیلت تنها در همین نکته نهفته است.

واکنش‌ها و نگرش‌های ما نسبت به آنچه که رخ می‌دهد، در حوزهٔ تسلط خودمان است، امّا رخدادهای واقعی در جهان خارج همانا آشکار شدن تقدیر است، که فی‌نفسه خیر است، امّا ما در آن دخالتی نداریم. کاملاً منطقی است که انسان سلامت، ثروت و قدرت را به موارد خلاف آن ترجیح دهد - که رواقیون به آن «بی‌اعتنایی‌های مرجّح»[۱۴] می‌گویند- امّا ناراحتی از به‌دست نیاوردن این امور و همچنین خوشحالی از به‌چنگ آوردن آن‌ها، بی‌معنا و غیرعقلانی است. به‌دست آوردن این امور در ید قدرت ما نیست. از این‌رو مارکوس می‌گوید: «بکوش همچو انسانی نیک زندگی کنی و ببینی وقتی به‌مانند کسی که از سرنوشت خویش به‌تمامی خرسند است، و خرسندی خود را در رفتار عادلانه و طبع مهربانانهٔ خویش می‌جوید، چگونه روزگار خواهی گذراند.»

مهمترین آثار

تأملات[۱۸]: تنها اثری از مارکوس آورلیوس است که ماهیّت فلسفی دارد. دقیقاً معلوم نیست که این اثر چه زمانی نوشته شده، امّا از اشاراتی که او به لشکرکشی در آلمان و همچنین به مرگ پیش‌روی خود کرده، می‌توان به این نتیجه رسید که این اثر را در اواخر عمرش نوشته است.

گفتارها[۱۹]: عبارت است از مجموعه سخنرانی‌های اپیکتتوس، که شاگرد او آریان از قول خود او به کتابت درآورده است. اپیکتتوس همان فیلسوف رواقی بود که بیشترین تأثیر را بر مارکوس به‌جا گذاشت.

انسـان خوب یا فضیلت‌مند سرنوشـت خود را، هرچه که باشـد، می‌پذیرد و این امر پیامد درک این نکته است که هرگونه زندگی‌ای را که جهان بر ما تحمیل کند، همان است و جز آن نخواهد بود. جهان خود را بر ما آشکار می‌کند و این امر فی‌نفسـه خیر اسـت، صرف‌نظر از اینکه نگاه کوته‌بینانهٔ ما به آن چگونه باشد. بنابراین انسان خوب انسـانی اسـت که به این امر پی ببرد، از آنچه که هسـت خرسـند باشـد و تنها به چیزهایی نظر کند که در ید قدرت اوسـت: یعنی به واکنش‌ها و نگرش‌های خویش. انسـان خوب، زندگی درونی خود را با سرنوشـت هماهنگ می‌سازد.

مسئلهٔ اختیار

مارکوس رفتار فرد را در ذیل اموری می‌گنجاند که در کنترل شخص است و در این‌جا تعارضی در فلسفهٔ رواقی رخ می‌نماید که ظاهراً او می‌کوشـد از طرح آن پرهیز کند. اگر بپذیریم که امور بر اسـاس طرح جهان خود را بر ما پدیدار می‌کنند، آنگاه رفتار ما، تا چه اندازه در کنترل ماسـت؟ جبرگرایانِ[۱۵] تمام عیار پا را از این هم فراتر می‌گذارند: حتی طرز نگرش، خواهش، آرزو و نفرت ما تا چه اندازه به خودمان بستگی دارد؟ در این‌جا مسئلهٔ اختیار[۱۶] رخ می‌نماید و فی‌المثل خروسیپوس[۱۷] فیلسوف رواقی دیگری می‌گوید که اعمال ما از پیش مقدر شده است امّا مسئولیت ما نه. دیگر جبرگرایان میانه‌روتر، بر آنند که تازیانه‌های پیاپی تقدیر بی‌ملاحظه فرود می‌آید، و اعمال ناچیز ما، هرچند مختار به انجام آن‌ها هستیم، در این میانه کوچکترین تأثیری ندارند.

مارکوس با رواقیون هم‌نوا می‌شـود و می‌گوید دیدگاه ما در باب اختیار هرچه که می‌خواهد باشـد مهّم نیسـت، مهمتر از همه واکنش ما به امور است. لذّت و درد، سلامت و ثروت، قدرت، شهرت و افتخار همگی به‌خودی خود هیچ



اثـری متعلق بـه دورهٔ مارکوس آورلیـوس. او در ایـن اثـر در حـال رانـدن ارابهٔ خـود از میان خیابان‌هـای روم اسـت، احتمالاً پـس از آن‌کـه برادر و شـریک او در حکومـت امپراتـوری یعنی لوسیوس وروس در سال ۱۶۶ م. بر اشکانیان پیروز شد.

نیست. این امور تنها زمانی که ما در باب آن‌ها به قضاوت می‌پردازیم، و مثلاً می‌گوییم که ثروت خوب و مطلوب است و سر در پی آن می‌نهیم، رنگ و بوی اخلاقی به خود می‌گیرند. از این‌رو است که مارکوس خود را به فهم این نکته ترغیب می‌کند که «طرز نگرش، همه چیز است»، و البته که منظور او از گفتن این جمله این است که طرز نگرش بیرون از ما و در جهان خارج نیست. بلکه عبارت است از نگاه ما به جهان و اگر اصول رواقی‌گری نتواند ما را به پذیرفتن این امر مجاب کند، به اشتباه خواهیم افتاد و دیدگاه‌هایمان دربارهٔ امور را با خود آن امور اشتباه می‌گیریم. ممکن است برداشت خودمان را از زیان ناشی از مثلاً عدم افزایش حقوقمان با زیان واقعی اشتباه بگیریم. این‌که رویدادی را به‌جای آن‌که نتیجهٔ تقدیر و فراتر از کنترل خودمان ببینیم، موضوعی زیانبار بشماریم موجب می‌شود که آن رویداد برای ما زیانبار باشد. در واقع مارکوس دارد به ما نصحیت می‌کند که این رویداد هیچ زیانی به شما وارد نمی‌کند. و درحقیقت هیچ‌چیز دیگری هم نمی‌تواند به شما زیان برساند مگر این‌که خود شما آن چیز را زیان‌بار ببینید.

ممکن است بگویید، همهٔ این حرف‌ها درست، امّا مثلاً همین افزایش حقوق واقعاً می‌توانست در زندگی من تأثیر داشته باشد، یعنی زندگی مرا کمی بهتر می‌کرد. شاید مثلاً می‌توانستم با آن پول، مواد خوراکی بیشتر یا یک جفت کفش نو بخرم. مسلماً این اتفاق به من زیان وارد کرده است. چه فرقی بین زیان‌آور دیدن یک موضوع و خود زیان وجود دارد؟ چه من این اتفاق را زیان‌آور تلقی کرده باشم و چه تلقی نکرده باشم، الان کفش‌هایم پاره است و دارم با آن راه می‌روم. آیا درک این نکته که من هیچ دخالتی در خریدن کفش نو ندارم، یعنی این‌که کفش‌هایم نیز بخشی از طرح و نقشهٔ الهی است، می‌تواند مانع از زخمی‌شدن پاهای من شود؟ این مثال را می‌توان تعمیم داد و به‌جای کفش‌های پاره به مرگ فکر کرد.

مارکوس و مسیحیت

مارکوس از این نگرانی‌های درازدامن، به‌ویژه مسئله‌ای که مرگ پیش روی انسان می‌گذارد، آگاه بوده است. بخشی از جذابیت *تأملات* در این است که فرصتی برای ما فراهم می‌کند تا شاهد دست و پنجه نرم کردن یک فرد و تردیدهای رایجی باشیم که می‌تواند کسانی را که تلاش می‌کنند بر طبق اصول رواقی زندگی کنند به دردسر بیاندازد. مارکوس به‌راستی متفکر صادقی بوده است.

تأملات برای متفکران مسیحی پس از او نیز جالب توجه بوده، چرا که مارکوس را شخص کافری می‌دیدند که می‌کوشد به دیدگاهی دربارهٔ زندگی دست پیدا کند، دیدگاهی که تبیین کامل خود را در آموزه‌های مسیحیت می‌یابد. برداشت مارکوس از تقدیر، فروتنی و میانه‌روی او، نگاه منتقدانهٔ او نسبت به فضیلت‌های ناقص خود، کوشش او برای تسلّط بر تمایلات و خواهش‌ها، همه و همه با طرز نگرش مسیحیت همخوانی دارد. امّا از قضای روزگار، بی‌هیچ تردیدی می‌دانیم که مارکوس طرفدار مسیحیت نبوده است، و حتی به‌نظر می‌رسد که در تعقیب و کشتار مسیحیان در زمان زمامداری خویش نیز دست داشته است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

کتاب‌های زیر ترجمهٔ اثر مارکوس آورلیوس به فارسی است:

- *تأملات*، ترجمهٔ مهدی باقی و شیرین مختاریان، تهران، نشر نی.
- *تأملات*، ترجمهٔ عرفان ثابتی، تهران، انتشارات ققنوس.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Marcus Aurelius
۲ - Stoic
۳ - Stoicism
۴ - Antonius Pius
۵ - Hadrian
۶ - Epictetus، اپیکتتوس (۵۵-۱۳۵ م.)، فیلسوف رواقی که بردهٔ آزاد شده‌ای بود.
۷ - Lucius
۸ - Faustina
۹ - Commodus
۱۰ - Heraclitus
۱۱ - Cynics
۱۲ - شاید این اصطلاح در زبان فارسی این مفهوم را به ذهن متبادر نکند.
۱۳ - pantheism
۱۴ - preferable indifferents
۱۵ - determinist
۱۶ - free will
۱۷ - Chrysippus
۱۸ - *Meditations*
۱۹ - *Discourses*

توماس آکویناس قدیس

۱۲۲۵/۶ - ۱۲۷۴ م.



توماس آکویناس قدیس[۱] (۱۲۲۵/۶-۱۲۷۴ م.) فیلسوف کاتولیک ایتالیایی و اگر نگوییم بزرگترین شخصیت، دست‌کم یکی از بزرگترین شخصیت‌ها در سنت فلسفهٔ مَدرسی[۲] است. او مکتب تومایی[۳] را نیز در فلسفه بنیان گذاشت، که تا مدتها تکیه‌گاه اصلی فلسفی برای کلیسای کاتولیک روم محسوب می‌شد.

امّا زندگی توماس آکویناس به‌طریقی دور از انتظار پایان یافت، چرا که چنین پایانی برای زندگی یک قدیس و راهبهٔ دومینیکن معمول نبود (فرقهٔ دومینیکن بر زندگی فقیرانه تأکید داشت و به گرفتن صدقه می‌پرداخت). او در قلعهٔ خانوادگی‌شان به‌دنیا آمد و جوانترین فرزند کنت لندولف آکویناس[۴] و دونا تئودورا[۵] بود که مادرش نیز از اشراف‌زادگان نرمان[۶] بود. او را در سن پنج‌سالگی برای تحصیل به صومعهٔ مونته کازینو[۷] فرستادند، همان‌جایی که بعدها به دانشگاه ناپل تبدیل شد.

جوانیِ پارسامنشانه

و در همین‌جا بود که آکویناس نوجوان، تحت تأثیر فرقهٔ دومینیکن قرار گرفت و وقتی خانوادهٔ اشرافی او پی بردند که پسرشان نزدیک است به عضویت آن فرقه درآید، مادرش هراسان برادران بزرگترش را به ناپل فرستاد تا او را گرفته و بیاورند و آنقدر محبوس کنند تا سر عقل بیاید. او به‌مدّت یک‌سال در قلعهٔ خانوادگی زندانی شد. یک‌بار هم برادرانش فاحشه‌ای را به اتاقش فرستادند و مأیوسانه کوشیدند تا او را از تصمیمش منصرف کنند امّا آکویناس تکه چوب مشتعلی از اجاق برداشت و آن زن را فراری داد. پس از مدّتی خانواده‌اش از او ناامید شدند و دست از سرش برداشتند. آکویناس آزادی خود را بازیافت و به فرقهٔ مذکور پیوست.

او در سال ۱۲۵۲ میلادی به پاریس رفت و به تدریس مشغول شد و بعدها در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه پاریس صاحب کرسی استادی شد. آکویناس بقیهٔ زندگی خودش را به رفت و آمد میان مراکز علمی فرانسه و ایتالیا صرف کرد و در طول این سال‌ها، آثار بسیار زیادی را - بالغ بر چندین میلیون کلمه - پدید آورد و جالب‌تر این‌که زندگی او چندان هم طولانی نبود. او دست‌کم چهار منشی داشت که گفته‌هایش را می‌نوشتند و این هم به‌دلیل توانایی‌های خارق‌العاده و گفتار بسیار فراوانش بود و هم به‌دلیل دستخط بسیار بدش. امّا به‌یکباره سیل واژگانش متوقف شد و این همان زمانی بود که در میانهٔ این قیل و قال‌ها، به‌گمان خود، به شهود دینی دست یافت. او پس از این واقعه گفت: «همهٔ آنچه که تاکنون نوشته‌ام در مقایسه با آنچه هم‌اکنون بر من مکشوف شده، پَر کاهی بیش نیست.» چند ماه بعد در راهِ رفتن به هیئت مرکزی کلیسا بود که شاخهٔ درختی به سرش اصابت کرد و طولی نکشید که درگذشت.

بخشی از حجم وسیع گفتارهایش ناشی از قدرت ذهنی او بود و بخشی هم به این دلیل که در زمانه‌ای می‌زیست که زمینهٔ این امر فراهم بود. آثار ارسطو، به‌تازگی در غرب از نو در دسترس قرار گرفته بود، و گاهی شرح‌هایی کفرآمیز امّا مجاب‌کننده در میان آن‌ها یافت می‌شد، که متفکران غیرمسیحی در حدّ و اندازه‌های ابن‌رشد[۸] بر آن آثار نوشته بودند. این‌ها کافرانی بودند که استدلال‌های محکمی داشتند و به نتایجی می‌رسیدند که آشکارا با آموزه‌های مسیحیت در تقابل بود. فی‌المثل می‌گفتند که روح، نامیرا نیست؛ جهان را خالقی الهی به یکباره پدید نیاورده است بلکه جهان سرمدی است[۹]؛ دانش خداوند تنها به خودش تعلق می‌گیرد نه به ما. برخی به همین بسنده می‌کردند که بگویند ارسطو و شارحانش در اشتباهند، امّا آکویناس دوازده شرح بر آموزه‌های ارسطو نوشت و مدعی شد که او به چیزی از قبیل حقیقتی جزئی دست یافته است. این کار او نه تنها کوششی بود برای مسیحی‌کردن ارسطو، بلکه گامی ضروری در مواجهه با تفکرات کفرآمیز نیز محسوب می‌شد.

تأثیر ارسطو

روش‌های ارسطو هم، درست همانند نتایجی که گرفته بود، متفکران زمانهٔ آکویناس را به زحمت انداخته بود. ارسطو مدعی بود که شخص پیش از آنکه بتواند به تفکر بپردازد باید تمایز میان مفروضات و آنچه که باید اثبات شود را دریابد. دانش، خودبنیاد است و گزاره‌های بالایی بر حقایق زیرین متکی است؛ نقطه‌ی آغاز این گزاره‌ها، مفروضاتی است که ریشه در جایی دیگر دارند.

بنیادی‌ترین مبانی در این ساختار، آن دسته حقایقی است که هر شخص عاقلی، اگر بخواهد عاقل باشد، به‌ناچار باید آن‌ها را بپذیرد. نمی‌توان در بازی عقلانیت وارد شد و به بحث پرداخت امّا مثلاً قاعدهٔ طرد شق ثالث[۱۰] را نپذیرفت؛ یعنی این‌که هیچ شق دیگری به‌جز تأیید یا ردّ یک گزاره وجود ندارد. به پرسشی به این شکل که: «آیا فلان چیز درست است؟» تنها می‌توان با «بلی» یا «خیر» پاسخ داد. اگر کسی این کمترین الزام عقلانیت را نپذیرد، کاری که می‌کند مباحثه نیست. یعنی خود را از بحث خارج کرده اید. تصدیق برخی قواعد، درست بخشی از تار و پود عقلانیت است.

آکویناس میان نتایجی که از طریق عقل به‌دست می‌آید و حقایق وحیانی تمایز قائل می‌شود. ناگفته پیداست که از نظر او حقایق اخیر حجیّت دارد، امّا او می‌گوید که نتایج عقلانی که در نوشته‌های کفار، به‌ویژه ارسطو، آمده است نیازمند دقّت تام و تمام است، گرچه شاید چنین اظهاراتی آن هم در زمانهٔ آکویناس غریب می‌نموده است. از همه جالب‌تر این‌که او مدعی است عقل به‌تنهایی می‌تواند به برخی حقایق وحیانی دست پیدا کند، و خودش گاهی برای انجام این کار از روش‌های مختص ارسطو بهره می‌گیرد. به‌علاوه، تعلّقات دومینیکی‌اش، آکویناس را متقاعد ساخته بود که انسان باید همواره از مباحثه درباب الهیات، به‌ویژه با کسانی که ایمان نیاورده‌اند، استقبال کند. این بدان معناست که باید از مقدماتی شروع کرد که حتی کفار نیز بدان‌ها اذعان داشته باشند.

شاید همین امر بهتر از هرچیز دیگری علّت پدید آمدن و لحن اتخاذ شده در کتاب *کلّیات درباب حقیقت ایمان کاتولیکی و در رد گمراهان*[۱۱] را نشان دهد. این اثر به همراه شاهکار ناتمام وی یعنی *خلاصه‌ی الهیات*[۱۲] بهترین شاهد برای رویکرد غیرمعمول وی نسبت به عقل و نسبت به کسانی است که ایمان نیاورده‌اند.

راه‌های پنج‌گانهٔ آکویناس

مثال خوبی که در مورد بهره‌گیری آکویناس از روش‌های ارسطو می‌توان ذکر کرد عبارت است از برهان‌های معروف او در اثبات وجود خدا که از آن به راه‌های پنج‌گانه[۱۳] تعبیر می‌شود. گرچه این برهان‌ها رنگ و بوی تعلق به دیگران را دارد امّا تقریر ارسطووار آکویناس، به آن‌ها برجستگی خاصی بخشیده است. همهٔ این برهان‌ها با حقایق تجربی مورد پذیرش همگان آغاز می‌شود و به اثبات وجود خدا ختم می‌گردد. در این‌جا تنها یکی از آن‌ها، یعنی برهان دوم را ذکر می‌کنیم.

امور در این عالم رابطهٔ علّی و معلولی دارند. مثالی که آکویناس ذکر می‌کند به این قرار است: سنگی حرکت می‌کند، و علّت حرکت آن چوبی است که آن را حرکت داده است، و علّت حرکت چوب دستی است که چوب را گرفته است. بنابراین هیچ‌چیز علّت خود نیست؛ بلکه برخی علل، علّت دیگر چیزها یعنی معلول‌های معیّن خودشان هستند. تسلسل بی‌پایان علل ناممکن است. پس باید یک علّت نخستین، یا «علّت بدون علّت» وجود داشته باشد، و آکویناس در این‌جا مدعی می‌شود که این همان است که مردم آن را «خدا» می‌نامند. به‌عبارت دیگر یک چیز هست که تمام این زنجیر را به‌حرکت درمی‌آورد؛ چیزی که خودش علّت است، امّا از هیچ علّت دیگری پدید نیامده است. عین همین نحوهٔ استدلال برای سایر برهان‌ها نیز به‌میان آورده می‌شود، اثبات وجود محرّک اوّل یا محرّک نامتحرک، برهان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود؛ برهان درجات کمال در عالَم؛ و برهانی که نظم ظاهری جهان مورد تجربه را به خداوند منسوب می‌کند.

در تمام این موارد، برهان مربوطه بر شواهد تجربی مورد پذیرش همگان مبتنی می‌شود – حقایقی نظیر حرکت، علیّت، تغییر و کیفیت – و به اثبات وجودی منتهی می‌شود که مسئول همه چیز است و جهان پیرامون ما را برایمان قابل ادراک ساخته است. این برهان‌ها در معرض انتقادات بسیاری قرار گرفته است. یکی از مکرّرترین این انتقادات، انتقادی است که درخصوص

مهمترین آثار

مهمترین اثر وی **کلّیات درباب حقیقت ایمان کاتولیکی و در رد گمراهان** است که بین سال‌های ۱۲۶۱ تا ۱۲۶۴ میلادی نوشته شده است. این اثر محتوی رسالاتی مفصّل درباب ذات الهی، مخلوقات و غایت[۱۵] آن‌ها و همچنین کشف و شهود است. اثر ناتمام وی یعنی

کلّیات الهیات اثری است عظیم در بیش از ۶۰ مجلد. این اثر مشتمل بر تأملات و استدلال‌هایی مفصل است که هنوز هم که هنوز است بر تفکر مذهبی و فلسفی تأثیرگذار است.

بخش پایانی این براهین عنوان‌شده است، یعنی این‌که چگونه مثلاً از اثبات وجود علّت نخستین، به اثبات وجود خدا می‌رسیم؛ یعنی آنجا که می‌گوید: پس فلان چیز باید وجود داشته باشد و این همان است که همهٔ ما آن‌را «خدا» می‌نامیم.

چرا باید فرض کنیم که «علّت بدون علّت» واجد همهٔ آن خصوصیاتی است که معمولاً در مسیحیت به خداوند نسبت می‌دهند؟ آیا نمی‌توان فرض کرد که علّت‌های بدون علّت بی‌شماری در ابتدای این زنجیره وجود داشته باشد نه فقط یک خدای واحد؟ چرا باید فرض کنیم که علّت بدون علّت (به‌فرض هم که واحد باشد) بر همه‌چیز دانا و تواناست و یکسر خیر و نیکی است؟ شاید علّت بدون علّت مذکور، صرفاً علّتی معمولی باشد فاقد عقلانیت و صرفاً آنقدر قدرتمند که می‌تواند امور را به گردش درآورد و این‌کار را از سر بدجنسی و شرارت انجام می‌دهد. به نظر می‌رسد میان این نتیجه‌گیری که: وجودی هست که سرسلسلهٔ علل دیگر است و این گزاره که آن وجود خداست، حلقهٔ مفقوده‌ای (شاید مقدمهٔ دیگری[۱۴]) در کار باشد.

آکویناس هرچند معتقد است که عقل می‌تواند وجود خدا را برای ما اثبات کند، امّا می‌گوید که عقل نمی‌تواند به کنه ذات خداوند پی ببرد. گرچه طبیعت به ما ابزار لازم برای شناسایی جهان فیزیکی پیرامون را داده است، امّا قابلیت ما برای مجذوب‌شدن در ذات الهی و به حیرت افتادن از آن بر توانایی ما در درک آن غلبه دارد. دانش ما دربارهٔ ذات خداوند تنها به‌شکلی غیرمستقیم ممکن است، یعنی از طریق قیاس و سلب و آکویناس مدعی است که چنین دانشی لاجرم در بهترین حالت نیز ناقص خواهد بود.



قدیس توماس آکویناس میان ارسطو و افلاطون و بالاتر از ابن‌رشد، فیلسوف عرب، قرار گرفته است. دتای نقاشی موسوم به *پیروزی قدیس توماس آکویناس*.

دربارهٔ خدا چه می‌توانیم بدانیم

بخش عمده‌ای از آنچه که می‌توانیم ادعا کنیم دربارهٔ ذات خداوند می‌دانیم از طریق نفی ویژگی‌های متعلق به چیزهای مادی حاصل می‌شود، چرا که ما امور مادی را بهتر می‌شناسیم. می‌توانیم بگوییم که خداوند در ظرف زمان و مکان نیست، تغییرپذیر نیست، متناهی نیست و از این دست. همچنین می‌توانیم از راه قیاس شناختی که دربارهٔ برخی از ویژگی‌های خودمان داریم، به فهمی نسبی و ناقص از خداوند برسیم. خدا یکسر خیر و نیکی است و ما تا حدودی این موضوع را درک می‌کنیم چرا که درکی از خیر و نیکی در وجود خودمان داریم. خداوند اراده می‌کند، و گرچه این اراده کردن با اراده کردن در نزد انسان متفاوت است، امّا می‌توانیم با قیاس آن‌دو به درک ناقصی از اراده در نزد خداوند برسیم.

آکویناس معتقد است علاوه بر آنچه که گفته شد، چیزهای دیگری هم هست که می‌توان دربارهٔ ذات خداوند دانست، گرچه موضوع به این سادگی‌ها هم نیست. آکویناس صفات الهی را مشتمل بر بساطت، فعلیت، کمال، خیر، عدم تناهی، ثبات، وحدت و ذاتی‌بودن می‌داند. امّا دسترسی ما به شناخت از ذات الهی و حتی فهم ماهیّت خود این شناخت امری یکسر متفاوت است. او مدعی است که شناخت ذات الهی، فراتر از قیاس و سلب، تنها در پرتو وساطت خداوند – دیدگاه فیض یا بهجت – ممکن است. آنجا که عقل فرو می‌افتد، کشف و شهود بار [شناخت] را به دوش می‌گیرد. شاید بتوانیم با عقل به اثبات وجود خداوند راه ببریم، امّا تنها کشف و شهود است که فی‌المثل تثلیث خداوند را به ما نشان می‌دهد. از آنجا که ما موجوداتی متناهی هستیم حتی فیض نیز نمی‌تواند درک کاملی از ذات الهی به ما بدهد بلکه آنچه که به ما می‌بخشد تنها فهمی مبهم است.

تأثیر آکویناس

جا دارد اشاره کنیم که نه تنها الهیات بلکه فلسفهٔ غرب نیز وامدار آکویناس است. شاید تصوّر شود که دغدغه‌های آکویناس یکسر معطوف به وجود و ذات خداوند بوده، امّا چنین برداشتی اشتباه است. نوشته‌های وسیع او، ملاحظات فراوانی درباب ماهیّت انسان، دولت، حقوق، اخلاق، متافیزیک، معرفت‌شناسی و موارد بسیار دیگری را شامل می‌شود. تأثیر او در تمامی این حوزه‌ها هم بر کلیسا و هم در خارج از آن چشمگیر بوده است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

برای آگاهی از زندگی و دیدگاه‌های فلسفی آکویناس به کتاب‌های زیر نگاه کنید:

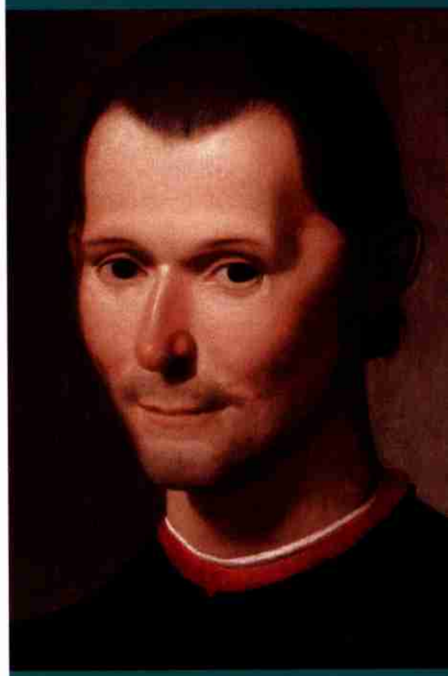
- اتین ژیلسون، *روح فلسفهٔ قرون وسطی*، ترجمهٔ علیمراد داوودی، تهران، اقبال، ۱۳۷۰.
- پل استراترن، *آشنایی با آکویناس*، ترجمهٔ شهرام حمزه‌ای، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- جان آنتونی، پاتریک کنی، *آکویناس قدیس: شرح آراء و آثار برگزیده*، ترجمهٔ محمد بقایی، تهران، اقبال.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Saint Thomas Aquinas
۲ - Scholasticism
۳ - Thomistic
۴ - Count Landulf of Aquino
۵ - Donna Theodora
۶ - نرمان‌ها (Norman) نژادی از مردم شمال فرانسه بودند.
۷ - Abbey of Monte Cassino
۸ - Averroes
۹ - یا به زبان فلسفی‌تر، جهان حادث نیست بلکه قدیم است.
۱۰ - Law of the Excluded Middle
۱۱ - *Summa contra gentiles*
۱۲ - *Summa theologiae*
۱۳ - quinque viae
۱۴ - بدیهی است که منظور از «مقدمه» (premise)، در این‌جا مقدمه‌ای منطقی است.
۱۵ - telos

نیکولو ماکیاولی

۱۴۶۹ - ۱۵۲۷ م.



نیکولو ماکیاولی[1] که در سوم ماه می ۱۴۶۹ میلادی در فلورانس به‌دنیا آمد، احتمالاً مشهورترین دانشمند علوم سیاسی جهان است. شهرت او چنان فراگیر است که نامش به‌صفتی تبدیل‌شده که بر رفتاری حیله‌گرانه و غیرشرافتمندانه برای رسیدن به هدفی معیّن دلالت می‌کند.

متّصف‌کردن یک سیاستمدار به‌صفت ماکیاولیایی به‌معنای این است که آن فرد به دلیل فقدان وجدان اخلاقی، لیاقت تصدّی مشاغل حکومتی را ندارد. در عین‌حال، همین صفت، احترام اکراه‌آمیزی را نیز به آن فرد می‌بخشد: رفتار ماکیاولیایی با نوعی زیرکی خونسردانه و حسابگرانه درآمیخته است.

ماکیاولی نخستین بار به‌عنوان سفیر جوان فلورانس[2] به شهرت رسید. او در سن ۲۹ سالگی موقعیت خود را به‌عنوان دومین رئیس دیوان اداری جمهوری تثبیت کرد. در آن زمان در فلورانس معمول بود که متصدیان مشاغل حکومتی دستی در علوم انسانی داشته باشند. ماکیاولی نیز از این قاعده مستثنی نبود. پدر او که مردی فاضل بود، تمام کوشش خود را به کار بست تا فرزندش در بهترین مدارس علوم انسانی دورهٔ رنسانس تعلیم ببیند.

دوران تصدی شغل سفارت در بسط اندیشه‌های ماکیاولی نقش بسزایی داشت. خصوصاً، عقاید او در خصوص زمامداری مؤثر، ریشه در شناخت بی‌واسطه و مستقیم او از نقاط ضعف و قوت چند تن از برجسته‌ترین شخصیت‌های سیاسی زمانهٔ خودش داشت. در واقع او در مشهورترین کتاب خود یعنی *شهریار*[3] از مثال‌های واقعی در عالم خارج نهایت بهره را گرفت، و با انجام این کار، خود را تقریباً از تمامی پیشینیانش متمایز ساخت. ماکیاولی به دنیای روزمره و پلید سیاست علاقه‌مند بود.

آموزش‌های دیپلماتیک

درس‌آموزی او در مقام سفارت، تقریباً بلافاصله آغاز شد. او در سال ۱۵۰۰ به دربار لویی دوازدهم[4] پادشاه فرانسه اعزام شد تا دربارهٔ مشکلی که بین فرانسه و فلورانس رخ داده بود، به مذاکره بپردازد. مشکل از این قرار بود که فلورانس، به‌رغم کمک‌های فرانسه نتوانسته بود پیزا[5] را به انقیاد خود درآورد، دولت-شهری که زمانی زیر سلطهٔ فلورانس بود، امّا اکنون یاغی شده بود. این مأموریت از همان آغاز با مشکلات توأم بود. گرچه ماکیاولی برای پادشاه فرانسه احترام چندانی قائل نبود، امّا با کمال شگفتی دریافت که فرانسویان چقدر فلورانس را دست‌کم می‌گیرند. آن‌ها زادگاه او را شهری ضعیف و متزلزل می‌دیدند که توان مالی و نظامی مناسبی برای تأثیرگذار بودن در روابط خارجی خود ندارد. ماکیاولی این درس را هرگز فراموش نکرد؛ سیاست قوی مستلزم قدرت، شکیبایی و توانایی عمل‌کردن سریع و قاطعانه است.

اقدامات سزار بورجیا[6] چندی بعد همین درس‌ها را به او یادآور شد. این سزار پس از آنکه توسط پدرش آلکساندر ششم[7]، دوک رومانا[8] شد، با استفاده از نیرنگهای ظالمانه به افزایش دامنهٔ قدرت خود دست زد. ماکیاولی که مدّتی را در خدمت بورجیا گذرانده بود، آشکارا روش مقابلهٔ او با دشمنانش را می‌ستود. به‌عنوان مثال او در کتاب *شهریار*، با لحنی حاکی از تأیید، نقل می‌کند که چگونه بورجیا با خدعه و نیرنگ بزرگان اورسینی[9] را که علیه او توطئه می‌کردند فریفته و به شهر سینیگالیا[10] کشانده و سپس همگی را قتل عام کرده است. ماکیاولی هیچ جای شک و شبهه‌ای برایمان باقی نمی‌گذارد که معتقد است، بورجیا بسیاری از مهارت‌های مورد نیاز یک زمامدار را داراست:

> من معتقدم به‌درستی می‌توان گفت همهٔ کسانی که از بخت خوش و با کمک دیگران به قدرت رسیده‌اند باید از او تقلید کنند. زیرا با آن روح بلندپرواز و عزم و ارادهٔ محکمی که داشت مسیری جز این نمی‌توانسته طی کند ... از این‌رو، هرکس به این نتیجه برسد که برای تثبیت مقام شاهانه‌ای که تازه به‌دست آورده ضروری است که خود را از شرّ دشمنانش خلاص کند، دوستانی به‌دست آورد، چه با زور و چه با نیرنگ و تدبیر موفق به انجام کاری شود، کاری کند که مردم هم دوستش بدارند و هم از او در هراس باشند ... چنین شخصی نمی‌تواند نمونهٔ بهتر و روشن‌تری از اعمال این مرد بیابد. (*شهریار*، فصل ۷)

بورجیا با وجود آن‌که نبوغ غیرقابل‌انکاری داشت امّا حکومتش چندان نپایید. این امر عمدتاً به سبب بداقبالی او بود امّا ماکیاولی در *شهریار*، از این بابت که او به کاردینال جولیانو دلاّ رووره[11] کمک کرد تا به مقام پاپ نائل شود و خود را پاپ جولیوس دوم[12] بنامد، به او انتقاد می‌کند چرا که مدعی است بورجیا دلایل

محکمی داشته که نشان می‌داده رووره، به‌محض آنکه به این مقام دست پیدا کند، از او حمایت نخواهد کرد. از نظر ماکیاولی، بورجیا بیش از حدّ اعتماد به‌نفس داشت و بر خوش‌اقبالی‌های پیشین خود تکیه می‌کرد. در نهایت همین امر موجب سقوط وی شد؛ زمامداران سیاسی باید بتوانند شخصیت خود را با موقعیت‌هایی که با آن مواجه می‌شوند، تطبیق دهند، و در نهایت سزار بورجیا فاقد این توانایی بود.

دوران سفارت ماکیاولی، گرچه تجربه‌ای را که برای نوشتن کتاب *شهریار*، بدان نیاز داشت برایش فراهم کرد امّا فرجام خوشی نداشت. در اواخر سال ۱۵۱۲ میلادی، پس از آن‌که خاندان مدیچی[۱۳] در فلورانس به‌قدرت رسیدند و جمهوری را منحل کردند، او را نیز از کار برکنار کردند. از بد حادثه، چند ماه بعد او را به اشتباه متهم کردند که علیه حاکم جدید به توطئه‌چینی مشغول بوده است، پس زندانی و شکنجه شد. همین گردش روزگار بود که موجب شد او دست به نوشتن *شهریار* بزند.

ماکیاولی پس از آزادی به دنبال راهی بود تا خود را مشمول لطف و عنایت حاکمان جدید خاندان مدیچی کند. کتاب *شهریار*، که برای او شهرتی فراهم آورده بود، کوششی بود از جانب او تا نشان دهد توانایی‌ها و دانشی دارد که می‌تواند برای حاکم جدید مفید واقع شود. تقدیمهٔ کتاب خود گویای این واقعیت است: تقدیم *به لورنزو دی مدیچی کبیر، از طرف نیکولو ماکیاولی*.

شهریار

این کتاب اساساً مقاله‌ای است درباب هنر زمامداری که نخستین بار در سال ۱۵۳۲ میلادی، یعنی هفت سال پس از مرگ ماکیاولی منتشر، و از همان آغاز انتشار با استقبال مواجه شد. با این‌حال چیزی نگذشت که به بدنامی مشهور گشت چرا که در آن عنوان شده بود زمامداران به‌هنگام تصمیم‌گیری‌های سیاسی باید ملاحظات اخلاقی را کنار بگذارند. بی‌شک بسیاری ماکیاولی را فردی ضداخلاقی می‌شمردند؛ چرا که هیچ توجّهی به لزوم رفتار اخلاقی در نزد زمامدار نشان نداده بود، بلکه صرفاً به این موضوع پرداخته بود که آیا او قادر است قدرت و شکوه سیاسی خود را تثبیت و تضمین کند یا خیر.

بی‌شک توصیفی این‌چنینی از فلسفهٔ ماکیاولی از حقیقت بی‌بهره نیست. به‌عنوان مثال، او به‌طور کلی این برداشت سنتی را که انسان منطقی برای به‌دست آوردن شکوه و افتخار باید همواره رفتاری فضیلتمندانه در پیش گیرد را – چنانکه فی‌المثل سیسرون در کتاب حکومت[۱۴] گفته – رد می‌کند:

> ... میان این امر که انسان چگونه زندگی می‌کند و این موضوع که چگونه باید زندگی کند چنان شکاف عمیقی وجود دارد که هر کسی که انجام کارِ شدنی را به‌خاطر کاری که باید انجام شود ترک گوید درمی‌یابد که نه تنها نمی‌تواند خود را حفظ کند بلکه از میان می‌رود. چرا که انسانی که می‌کوشد همواره خوب باشد، در میان بسیار کسان دیگری که خوب نیستند، از بین می‌رود. لذا برای شهریاری که می‌خواهد مقام خود را حفظ کند ضروری است که بیاموزد چگونه خوب نباشد، و هر کجا که لازم بود از این دانش بهره بگیرد. (*شهریار*، فصل ۱۵)

این باور که زمامداران برای آن‌که بتوانند حکومتی مثمرثمر داشته باشند، باید بیاموزند که چگونه نیک‌خو نباشند، ریشه در این دیدگاه دارد که انسان ذاتاً بد و شرور است. ماکیاولی بر آن بود که مردم «ناسپاس، متزلزل، متظاهر و حقه‌باز، گریزان از خطر و آزمندند». (*شهریار*، فصل ۱۷) در نتیجه برخی روش‌های زمامداری نمی‌تواند عملی باشد. مثلاً ماکیاولی می‌گوید

مهمترین آثار

نیکولو ماکیاولی تنها دو اثر فلسفی مهّم منتشر کرد، *شهریار* و *گفتارها* (*گفتارهایی درباب ده کتاب اول تیتوس لِوی*). امّا خواننده علاقمند می‌تواند به کتاب هنر جنگ[۱۷] او و همچنین مجموعهٔ نامه‌هایش نیز نگاهی بیاندازد.

شهریار (۱۵۳۲ م.)
معروفترین کتاب ماکیاولی که تحلیل دقیق و روشن هنر زمامداری است. در این کتاب عنوان شده است که وظیفهٔ اساسی رهبران سیاسی حفظ و تثبیت قدرت است؛ و لازم است که در هنگام اجرای راهبردهای خود برای رسیدن به این هدف، ملاحظات اخلاقی را کنار بگذارند. همین کتاب است که اصطلاح «ماکیاولیایی» را برای آیندگان به یادگار گذاشت.

گفتارها (۱۵۳۱ م.)
گفتارهایی درباب ده کتاب اول تیتوس لِوی که به یک معنا موشکافانه‌ترین کتاب ماکیاولی است، به دفاع از مبانی حکومت جمهوری پرداخته و حکومت روم باستان را الگوی خود قرار می‌دهد.

شـــهریاری که قدرتش را تماما بر محبوبیت ظاهری خود در نزد مردم بنیان می‌کند، وقتی شـــرایط دشوار شود، بی‌یاور خواهد ماند:

> ... مردمان در آسیب‌رسـاندن به کسـی که خود را محبوب آن‌ها کرده کمتر تردید می‌کنند تا به کسـی که از او می‌ترسـند چرا که دوست‌داشـتن به زنجیری از وظایف متصل اسـت، و از آنجا که مردمان بسـیار منفعت‌طلب هسـتند، هرگاه که مسـئلهٔ نفع شـخصی پیش بیاید، آن زنجیر را می‌گسـلند، امّا ترس به زنجیر دهشـتناکی از مجازات و توبیخ متصل است که هرگز از آن گریزی نیست.

بنابرایـن ایـن اتهـام که باورهـای ماکیاولی دربارهٔ زمامداری بر نوعی نگرش غیراخلاقی اسـتوار اسـت، تا اندازه‌ای صحّت دارد. امّا این همهٔ داستان نیست، چرا که از طرف دیگر ماکیاولی باور داشت که زمامداری مؤثر غالباً نتایج مناسـبی برای عموم مردم دربر دارد. به‌عنوان مثال وقتی پای این بحث به میان می‌آید که پادشـاه باید از روی رأفت حکمرانی کند یا از سـر ظلم، ماکیاولی می‌گوید که پادشـاهی که بیش از اندازه رئوف باشـد، به‌سبب تحمل بی‌نظمی، معمولاً زیان بیشتری به جامعه وارد می‌کند تا پادشاهی ظالم که با ایجاد ترس، نظم را هم پدید می‌آورد. به همین ترتیب او متذکر می‌شـود که سـخاوتمندی زمامدار لاجرم منجر به نزاع میان تودهٔ مردم می‌شود، چرا که پادشاه در نهایت بذل و بخشش خود را از طریق بستن مالیات بر مردم جبران می‌کند و

NICOLAI
MACHIAVELLI
PRINCEPS.

EX
SYLVESTRI TELII
FVLGINATIS TRADVCTIONE
diligenter emendata.

Adiecta ſunt eiuſdem argumenti, Aliorum quorundam contra Machiauellum ſcripta de poteſtate & officio Principum, & contra tyrannos.



BASILEAE
Ex officina Petri Pernæ.
M D XXC.

شـهریار، شـاهکار ماکیاولی که درآن عقایـد وی دربـارهٔ زمامدار آرمانی‌اش آمده است.

همین امر سبب می‌شود که مردم برنجند و سرانجام از او متنفر شوند.

معیار زمامدار

البته روش سرراست‌تری هم هست که ماکیاولی را بتوان با آن از تهمت غیراخلاقی بودن رهاند. و آن هم عبارت است از این دیدگاه او که: هدف زمامدار باید رفتن در پی شکوه و افتخار باشد. در واقع معیار فضیلت[15] زمامدار این است که آیا او حاضر است هر آنچه را که برای به‌دست آوردن این هدف ضروری است، آن‌هم در مواجهه با بخت و اقبال که پیش‌بینی‌ناپذیرند، انجام دهد؟ با همهٔ این اوصاف، از نظر ماکیاولی، این امر انجام ظلم را به‌خاطر ظلم توجیه نمی‌کند؛ چراکه چنین رفتاری گرچه ممکن است قدرت فراوانی فراهم کند امّا شکوه و افتخار پدید نمی‌آورد:

> **ظلم و خونریزی که خوب و به‌جا اعمال شده آن‌هایی هستند که ... فقط یک‌بار آن هم برای استحکام مقام سلطنت اعمال شود بعدها نیز به‌هیچ وجه تکرار نگردد مگر برای خیر و صلاح توده‌ای که بر آنها حکومت می‌شود. امّا ظلم‌هایی که برای پیش‌بردن نیات سوء اعمال می‌شوند اگرچه در بدو امر مختصر و کوچکند ولی به‌مرور زمان به‌جای این‌که کم بشوند، ره به فزونی خواهند گذاشت.**
> **(*شهریار*، فصل ۸)**

ماکیاولی امید داشت که کتاب *شهریار* او را به مشاغل دولتی بازگرداند، امّا چنین نشد. ظاهراً او مدّت کوتاهی پس از به پایان رساندن این اثر در اواخر سال ۱۵۱۳ میلادی، به این نتیجه رسید که دوران سفارت او به سر آمده است و خود را هرچه بیشتر در هیئت یک نویسنده می‌یافت. ماکیاولی در سال‌های باقیماندهٔ عمرش نسبت به حکومت جمهوری احساس تعلق خاطر روزافزونی پیدا کرد. در واقع، مهمترین نوشتهٔ او در این دوره یعنی *گفتارهایی درباب ده کتاب اول تیتوس لوی*[16]، دفاعی است از حکومت جمهوری، که روم باستان را به‌عنوان الگوی آرمانی خود مطرح می‌کند. کتاب *گفتارها*، به دلایل متعددی موشکافانه‌ترین اثر او به‌شمار می‌رود. امّا از قضای روزگار این اثر نتوانست نام ماکیاولی را جاودانه کند. تاریخ در ستایش و نکوهش او به یک اندازه می‌کوشد چرا که او را مردی می‌داند که مدعی شد زمامدار به قدرت شیر و حیله‌گری روباه نیازمند است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

کتاب *شهریار* به فارسی برگردانده شده است:

- *شهریار*، ترجمهٔ محمود محمود، انتشارات عطار، و نشر اقبال (۱۳۸۱).

برای آگاهی از زندگی و اندیشه‌های ماکیاولی به کتاب‌های زیر نگاه کنید:

- کوئنتین اسکینر، *ماکیاولی*، ترجمهٔ عزت ا... فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- رامین جهانبگلو، *ماکیاولی و اندیشهٔ رنسانس*، تهران، نشر مرکز.
- پل استراترن، *آشنایی با ماکیاولی*، ترجمهٔ پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

پی‌نوشت‌ها:

۱- Niccolò Machiavelli
۲- Florence
۳- *The Prince*
۴- Louis XII
۵- Pisa
۶- Cesare Borgia
۷- Alexander VI
۸- Duke of Romagna
۹- Orsini
۱۰- Sinigaglia
۱۱- Giuliano della Rovere
۱۲- Pope Julius II
۱۳- Medici
۱۴- *De Officiis*
۱۵- Virtù
۱۶- *Discourses on the First Ten Books of Titus Levy*
۱۷- *Art of War*

فرانسیس بیکن

۱۵۶۱ - ۱۶۲۶ م.



کمتر فیلسوفی را همچون بیکن[1] (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م.) می‌توان یافت که آرای شارحانش به دو گروه کاملاً مخالف یکدیگر تقسیم شده باشد. یک عدّه نخستین بارقه‌های ظهور روشنگری[2] را در نوشته‌های فراوان او یافته‌اند و طرف مقابل تنها عوام‌فریبی‌های ضد عقلانی و دفاع از بدترین نوع دین‌مداری را در آرای او تشخیص داده‌اند.

برخی بیکن را به‌منزله پیامبر علوم جدید می‌شمارند و برخی او را انسان مسخره‌ای می‌دانند که تنها آزمایش علمی او به مرگ مضحکش منجر شد. هم‌اکنون نیز فمینیست‌ها[3] از او نفرت دارند چرا که گذشته از دیگر آرای خود، مدعی شده بود که باید مام طبیعت را رام کرد و بر آن فرمان راند؛ امّا شاگردان کارل پوپر او را می‌ستایند چرا که در نوشته‌های او بصیرت عمیقی می‌یابند که به ماهیّت اموری اشاره دارد که بعدها روش علمی خوانده شد.

به همین ترتیب زندگی او را نیز از دو منظر مورد بررسی قرار داده‌اند. از یک منظر او را فیلسوفی می‌دانند که نبوغ درخشانی در زمینهٔ حقوق داشته و به اوج قدرت رسیده است و پس از آن دشمنانش او را با دسیسه‌های واهی به فساد متهم کرده و به زیر کشیده‌اند. امّا از منظری دیگر، او انسان خودنما و ریاکاری بوده که دست آخر، و البته به‌حق، به سبب آزمندی خود فرو افتاده است.

نفوذ بسیار

شکی نیست که بیکن در خانواده‌ای بسیار صاحب نفوذ به‌دنیا آمد و بعدها کوشید که از این مزیت بهره بگیرد. پدر او سِر نیکلاس بیکن[4]، مُهردار سلطنتی بود و مادرش آن کوک[5] خواهرزن سِر ویلیام سیسل[6] خزانه‌دار ملکه بود. او پس از اتمام تحصیلاتش در کالج ترینیتی کمبریج، وارد عرصهٔ حقوق و قضاوت شد و دوران کاری موفقی را در این زمینه آغاز کرد. بیکن شغلش را با سیاست گره زد و در سن ۲۳ سالگی به عضویت پارلمان درآمد. ارلِ اسکس[7] با او از در دوستی در آمد و کوشید با قرض‌دادن پول و همچنین شرکت در مذاکرات مشترک همراه با سِر ویلیام، به ترقی او در دربار کمک کند. می‌توان تصوّر کرد که بعدها، زمانی که بیکن به دستور ملکه الیزابت او را تحت تعقیب قرار داد و توانست در دادگاه او را به خیانت به کشور محکوم کند، اِرل چقدر بهت‌زده و رنجیده خاطر شد. ملکه با وجود وفاداری بیکن (اگر بتوان اسم این‌کار را وفاداری گذاشت)، مانع ارتقاء مقام او شد و احتمالاً به‌دلیل این‌که او در مورد سیاست مالیاتی حکومت حرف‌های نسنجیده‌ای زده بود.

بیکن از این رنجش ملکه درس گرفت و با تمام توان کوشید خود را مشمول لطف و عنایت جانشین وی یعنی جیمز استوارت گرداند. جیمز او را مجرم و مستحق زندان دانست امّا مجازات او را به شکنجه و اعتراف تخفیف داد. سِر ادوارد کوک[8]، رقیب بیکن با این امر مخالفت کرد، امّا بیکن آزاد شد. و بلافاصله پله‌های ترقی را طی کرد و به مقام سِر یا شوالیه، دادستان کل، مُهردار سلطنتی، صدر اعظم، بارون و در نهایت وایکُنت سنت آلبنز[9] رسید. ترقی‌های درخشان او موجب این بدگمانی است که نکند در پس پرده، دسیسه‌ای در کار بوده است و همین بدگمانی است که به دیدگاه خصومت‌آمیز عدّه‌ای دربارهٔ زندگی بیکن دامن زده است.

بیکن در طی این مدّت برای خودش دشمنانی تراشید و در نهایت همین‌ها او را به رشوه‌خواری متهم کردند. او اعتراف کرد هنگامی که قاضی بوده، از برخی متهمان پول گرفته است و همین مسئله موجب نابودی او شد. بیکن به پرداخت مبلغ بسیار گزاف چهل هزار پوند محکوم شد و او را در برج لندن[10] زندانی کردند. طولی نکشید که جیمز جریمه او را بخشود، او را از زندان آزاد کرد، و به او اجازه داد که القابش را بازپس بگیرد، امّا رسماً او را مورد عفو قرار نداد. بیکن به حومهٔ شهر گریخت ولی از نوشتن و اندیشیدن دربارهٔ حقوق و علوم دست نکشید. مرگ او شاید بداقبالانه‌ترین مرگ در تاریخ فلسفه بوده باشد. بیکن در یک بعدازظهر سرد زمستانی دست به ماجراجویی زد و از خانه بیرون رفت؛ بدن مرغی را که کشته بود پر از برف کرد تا آزمایش کند و ببیند آیا سرما می‌تواند مانع فاسد شدن آن شود یا نه. در این هنگام بود که به برونشیت مبتلا شد و طولی نکشید که درگذشت.

بیکن در طول سال‌های فقر و فلاکت خود و آن‌هنگام که مورد غضب ملکه الیزابت بود، بخش عمده‌ای از پنجاه و هشت رسالهٔ معروف خود را نوشت و همین *رسالات*[11] بود که نام او را زنده نگاه داشت. مقالات مذکور بسیار جذاب و واقع‌گرایانه بود و حتی شاید بتوان گفت طعمی ماکیاولیایی داشت - برخی از این مقالات

عبارت بود از توصیه‌هایی به سران حکومتی که چگونه رویدادها و حوادث سیاسی را به نفع خود تعبیر و تفسیر کنند.[۱۲] با این‌حال شهرت بیکن بیشتر مدیون اثر او موسوم به *تجدد بزرگ* یا *احیاء کبیر*[۱۳] است که خود مقدمه‌ای است بر شش اثر ناتمام او. بنا بود این آثار مجموعاً، به طرح‌ریزی برنامه‌ای منجر شوند که احیاء و پیشرفت دانش بشری را ممکن سازند. زمانی که بیکن دست به نوشتن این اثر زد، فلسفهٔ طبیعی یا علم تجربی به‌صورت اولیهٔ خود، هنوز پا نگرفته بود. برخی افراد گهگاه دست به «آزمایش‌های» عجیب و غریبی می‌زدند فقط برای این‌که حس کنجکاوی خود را ارضاء کنند و تمایز چندانی میان کیمیاگری، جادوگری و پژوهش علمی در شکل نخستین آن وجود نداشت. بیکن در علم تجربی قابلیت و توانایی درک جهان طبیعی و در نتیجه غلبه بر آن را می‌دید، البته به این شرط که درست فهمیده و به‌کار بسته شود.

بت‌ها

بیکن در این اثر مهمترین موانع پنهان، یا بت‌های دروغین[۱۴]، را که سد راه مطالعهٔ عینی طبیعت است، برمی‌شمرد: بت‌های طایفه یا قبیله[۱۵]، بت‌های غار[۱۶]، بت‌های بازار[۱۷] و بت‌های نمایش‌خانه[۱۸]. بیکن مدعیاتی را دربارهٔ هر کدام از این‌ها برمی‌شمرد که هنوز هم که هنوز است پژواکش را می‌توان در تالارهای سخنرانی در گروه‌های فلسفهٔ دانشگاه‌ها شنید.

بت‌های طایفه، خطاهایی است که ما انسان‌ها به‌عنوان یک گونه از موجودات، بنا به سرشت درونی خود مرتکب می‌شویم. انسان جهان را با چشم انسانی می‌نگرد و این چشم‌ها راهنمای مطمئنی نیستند که بتوانند ما را به درک ماهیّت واقعی امور برسانند. منظور بیکن صرفاً این نیست که حواس ما تا حدودی خطاپذیرند بلکه او مدعی است انسان‌ها به‌واسطهٔ اطمینان درونی و غریزی به حواس تجربی به خطا در قضاوت دچار می‌شوند. منظور بیکن جلب توجه ما به موضوعی است که بعدها کانت به تبیین دقیق آن می‌پردازد: ذهن ما بر هر آنچه که می‌بینیم نظم و ترتیبی تحمیل می‌کند که آن نظم به‌راستی در جهان خارج وجود ندارد. بیکن می‌گوید ما تمایل داریم در هنگام کوشش برای معنا بخشیدن به جهان، آن را نظم و ترتیب بدهیم و اغلب فراموش می‌کنیم که خودمان هم در آن نظمی که در جهان می‌یابیم، نقش فعّالی داشته‌ایم.

بت‌های غار، خطاهایی هستند که هر یک از ما به‌عنوان فرد و بنا به ترجیحات و علایق شخصی در معرض آن‌ها قرار داریم. آنچه که در جهان می‌بینیم به آگاهی‌های پیشین ما بستگی دارد: ما تنها چیزهایی را درک می‌کنیم که قادر به تشخیص آن‌ها هستیم و برایمان جذاب است. اگر مثلاً مسابقه‌ای برای تشخیص سگ برگزار شود، کسی که به برنده‌شدن اهمّیت نمی‌دهد یا اصلاً نمی‌داند سگ چیست یا چه شکلی است، طبیعتاً برنده هم نخواهد شد. به‌علاوه وقتی به‌دنبال چیزی می‌گردیم، یا چیزی با اهداف و پیش‌فرض‌های مورد پذیرش‌مان همخوان است، یا با عادات ذهنی تکراری و پوسیده‌مان مطابقت دارد، دربارهٔ اهمّیت آن اغراق می‌کنیم. بیکن معتقد است که ما همگی در چارچوب‌های فکری خودمان اسیریم، درست همانند زندانیان در تمثیل غار افلاطون، و این طرز نگرش مبهم به امور، ما را گمراه می‌کند. دست آخر هم همان دیدگاهی را انتخاب می‌کنیم که با آن انس بیشتری داریم و همین موضوع باعث می‌شود سایر احتمالات و تبیین‌های ممکن را نادیده بگیریم. بیکن هشدار می‌دهد هر آنچه را که فرد «بدان خو می‌کند و با خرسندی تمام با آن سر می‌کند، باید به دیدهٔ تردید نگریست».

خطاهای بازار در نتیجهٔ تعامل و رابطهٔ میان انسان‌ها رخ می‌دهد، بیکن در این‌جا به مشکلات موجود در زبان اشاره دارد. و منظور او صرفاً اشاره به گفتار دارای ابهام و ایهام نیست بلکه مدعی است انسان‌ها قادرند با یکدیگر صحبت کنند بدون آنکه

مهمترین آثار

فرانسیس بیکن در همان اوایل دوران کاری خود به جهان اعلام کرد که دغدغه‌اش «تمام قلمرو شناخت» است. سپس گفت که به‌تنهایی طرح عظیم اصلاح کامل و بازسازی اندیشهٔ بشر را پیش خواهد برد. کتاب تجدد بزرگ یا احیاء عظیم، طرح اوست برای این برنامهٔ بسیار بلندپروازانه و ماندگار که البته در زمان مرگ وی ناتمام بود. بنا بود این اثر شش بخش داشته باشد که از این میان تنها دو بخش کامل شد و چهار بخش دیگر در حدّ خلاصه ماند.

پیشرفت دانش[۲۵] (۱۶۲۳ م.):
بخش اول کتاب تجدد بزرگ است و شامل نُه کتاب دربارهٔ رشد و تعالی دانش می‌باشد که در سال ۱۶۲۳ میلادی منتشر گردید. این اثر که اساساً بازنویسی کتاب قبلی وی یعنی *تعالی و پیشرفت دانش*[۲۶] است، و دربرگیرندهٔ آن‌چیزی است که از نظر بیکن موانع عمدهٔ بر سر راه دانش محسوب می‌شود.

ارغنون نو[۲۷] (۱۶۲۰ م.):
مشتمل بر روش‌های مناسب برای بازجویی طبیعت، از نظر بیکن است و همچنین «بت‌ها» یا موانع دستیابی به حقیقت را نیز تبیین می‌کند.

هیچ‌یک از دو طرف چیزی دستگیرش بشود. بیکن می‌گوید از این‌ها گذشته، این موضوع که واژه‌ای برای دلالت بر فلان چیز وجود دارد، به آن چیز موجودیت نمی‌بخشد. مهّم نیست که فیلسوفان چقدر راجع به «محرک اوّل»[19] سخن برانند، هیچ دلیلی نداریم که نشان دهد وجود یک چیز به‌صرف وجود آن در زبان، محقق می‌شود.

لحن تند بیکن در بحث‌های قبلی در هنگام طرح موضوع بت‌های نمایش‌خانه نیز همچنان به قوت خود باقی است و او در این بحث توجه ما را به خطاهای موجود در نظام‌های سنتی فلسفه جلب می‌کند - از نظر او این نظام‌ها در راه رساندن ما به حقیقت همان‌قدر ارزش دارند که نمایشنامه‌ها[20]. درست است که او به جزم‌گرایانی اشاره می‌کند که تنها به تصدیق آرای فلسفی پیشینیان تن در می‌دهند و یا از آن دسته افراد خرافی سخن می‌گوید که از فلسفه برای تثبیت دین بهره می‌گیرند، امّا روی سخن او با هم‌مسلکان خود نیز هست، یعنی همان فیلسوفان تجربی، که بیکن امیدوار است بتواند روش‌های آن‌ها را اصلاح کند. نتیجه‌گیری‌های مبتنی بر آزمایش‌هایی بسیار اندک، مشاهدات کم‌دامنه و محدود و خطاهای بسیار در دسته‌بندی و روش‌شناسی، همگی سد راه درک صحیح جهان است.

روشی نو

اصلاحات مد نظر او چیزی فراتر از استقراء شمارشی[21] صرف، یعنی اکتفا به مشاهدهٔ موارد جزئی و استنباط نتیجه‌ای کلی بر اساس آن‌ها، است. او می نویسد:

> مهمترین تغییری که می‌خواهم پدید آورم در شکل خود استقراء و داوری ناشی از آن است. زیرا استقرایی که منطقیون از آن سخن می‌گویند، و با شمارش ساده می توان بدان دست یافت، امری احمقانه است ... مهمترین تغییری که پدید می‌آورم در فرم و صورت استقرایی است که باید تجربه را تحلیل کند و بند بند آن را از هم جدا نماید و با استفاده از فراشد طرد و رد[22] به نتیجه‌ای اجتناب‌ناپذیر منتهی شود.

بیکن به‌دنبال تحقیق روشمند پدیده‌های طبیعی است به‌منظور رسیدن به قوانین هرچه کلی‌تر که نه تنها به دانش برای دانش منجر می‌شود، بلکه حاصل آن قدرت، منفعت و تسلط بر چیزها و در نتیجه بهبود زندگی انسان نیز هست. و این امر بسیار فراتر از صرف مشاهدهٔ امور جزئی و اخذ نتیجه‌ای کلی است.



طرح جلد کتاب احیاء کبیر بیکن، این طرح کشتی‌ای را نشان می‌دهد که آمادهٔ رفتن به سفر اکتشافی در اقیانوس دانش است، استعاره‌ای که اسحاق نیوتن بعدها از آن بهره گرفت.

بیکن به هر پدیدهٔ طبیعی به‌چشم ترکیبی از تعداد معدودی از ماهیّات[۲۳] یا ویژگی‌های ساده می‌نگریست. با آزمایش دقیق می‌توان فهرستی از تمامی شرایطی را که در آن، همهٔ مصداق‌های یک ماهیّت پدیدار می‌شوند تهیه کرد (جدول حضور) و فهرستی از تمام مصداق‌هایی که در آن یک ماهیّت وجود ندارد را نیز فراهم ساخت (جدول غیاب) و همچنین تمام مواردی را که موجب کاهش یا افزایش حضور یک ماهیّت معیّن در یک شیء خاص هست نیز تهیه نمود (جدول درجات یا مقیاسات). مثال خود بیکن این است فرض کنید که می‌خواهید موضوع گرما را بررسی کنید، احتمالاً متوجه حضور آن در آب‌جوش و غیاب آن در یخ می‌شوید و همچنین درمی‌یابید که به‌هنگام سرد شدن آب جوش، گرما نیز کاهش می‌یابد.

با تکیه بر مطالعهٔ کامل و جامع حضور یا غیاب ماهیّات و مقایسهٔ درجات مختلف آن‌ها، می‌توان یک اکسیوم یا اصل موضوعه[۲۴]، یعنی تفسیر و یا آنچه را که ما امروزه به آن فرضیه می‌گوییم، صورت‌بندی کرد و همین فرضیه است که ما را در انتخاب‌هایمان برای آزمایش‌های بعدی راهنمایی خواهد کرد. اگر کسی حضور یا غیاب گرما را در وضعیت‌های مختلف آب بررسی کرده باشد، بر همین مبنا می‌تواند این فرضیه را مطرح کند که سایر مایعات نیز به همین ترتیب رفتار می‌کنند. جیوه چطور؟ گام بعدی جوشاندن جیوه و ثبت نتایج آن است. با انجام این کار، و احتمالاً پس از این‌که مایعات بسیار زیادی جوشانده شد، می‌توان یک قانون کلی را، فی‌المثل در این‌جا «رفتار گرما در مایعات»، صورت‌بندی کرد. بیکن می‌گوید قوانین، نوعی هرم پدید می‌آورد که دامنهٔ شمول آن مدام در حال گسترش است و بالطبع میزان فهم و تسلط بر امور نیز افزایش پیدا می‌کند.

البته که ممکن است نتیجه منفی باشد یعنی خود فرضیه ابطال شود، امّا همین امر نیز ارزشمند است. بیکن می‌گوید تعداد ماهیّات محدود است و لذا تعداد فرضیه‌های نادرستی که می‌توان دربارهٔ آن‌ها مطرح کرد نیز محدود است. نتیجهٔ منفی به یک معنا بهتر از نتیجهٔ مثبت است. کشف مصداق‌هایی که یک فرضیه را تأیید می‌کند، هرچه‌قدر هم که تعدادشان زیاد باشد، حقیقت داشتن آن فرضیه را تضمین نمی‌کند. امّا شناختن نادرستی یک فرضیه به نوعی یقین منجر می‌شود. فرضیهٔ درست، نتایج نادرست ندارد بنابراین نتیجهٔ منفی تنها راه یقین پیدا کردن به این است که فلان فرض نادرست است.

مسائل مذکور بسیار فراتر از پژوهش‌های پراکنده و نابسامان «فلسفهٔ طبیعی» در دوران بیکن بود. در دل این مسائل می‌توان علم تجربی را به‌وضوح تشخیص داد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار، زندگی و اندیشه‌های بیکن را می‌توان در کتاب زیر یافت:

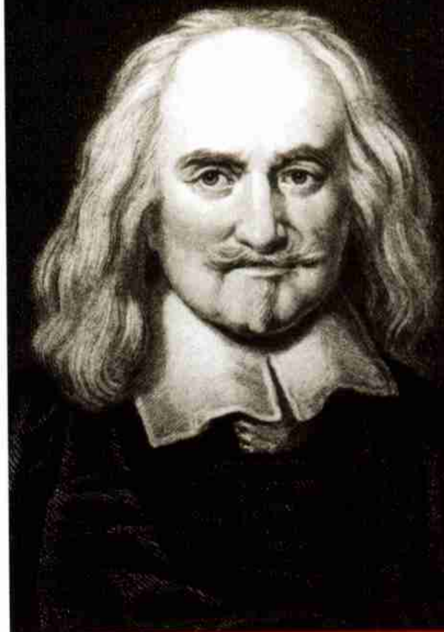
- محسن جهانگیری، *احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Francis Bacon
۲ - Enlightenment
۳ - Feminism، یا مکتب اصالت زن.
۴ - Sir Nicholas Bacon
۵ - Ann Cooke
۶ - Sir William Cecil
۷ - Earl of Essex، ارل یا کُنت در واقع لقبی اشرافی در انگلستان است و اسکس نیز ناحیه‌ای در جنوب‌شرقی انگلستان است.
۸ - Sir Edward Coke
۹ - Viscount Saint Albenz
۱۰ - The Tower
۱۱ - *Essays*
۱۲ - اصطلاحی که برای این مفهوم در زبان انگلیسی متداول است spin-doctoring است که آن را «تعبیرسازی» یا به‌قول معروف «ماست‌مالی کردن» معنا می‌کنند.
۱۳ - *The Great Instauration*
۱۴ - false idols
۱۵ - idols of tribe
۱۶ - idols of cave
۱۷ - idols of marketplace
۱۸ - idols of theatre
۱۹ - Prime mover
۲۰ - باید توجه داشت که بیکن مدعی است «تمام روش‌های مختلف فلسفی، نمایشنامه‌هایی هستند که دنیای ابداعی خود را به صحنه می‌آورند»، لذا نباید این تصور پیش بیاید که بیکن برای این نظام‌های فلسفی و حتی برای نمایش‌نامه‌ها در راه رسیدن به حقیقت، به‌راستی ارزش قائل است. طنز قضیه آنجاست که برخی، نمایش‌نامه‌های شکسپیر را به بیکن نسبت می‌دهند.
۲۱ - enumerative induction
۲۲ - exclusion and rejection
۲۳ - natures
۲۴ - axiom
۲۵ - *De Dignitate Augmentis Scientiarum*
۲۶ - *Proficience and Advancement of Learning*
۲۷ - *Novum Organon*

توماس هابز

۱۵۸۸ - ۱۶۷۹ م.



نمی‌توان کسی را مثل توماس هابز[1] (۱۵۸۸ -۱۶۷۹ م.) از این بابت که توانسته موجبات رنجش این همه افراد مختلف را فراهم کرده باشد، تحسین کرد.

اهالی پارلمان از بابت این مدعای او که پادشاه باید مطلق‌العنان باشد، به خشم آمدند و سلطنت‌طلبان نیز از این‌که او ریشهٔ این قدرت را الهی نمی‌دانست بلکه آن‌را در نزد مردم جستجو می‌کرد، رنجیده خاطر شدند. هابز مصراً مدعی بود که معجزه کرده، در مقابل انتقادات سهمگین ریاضیدانان ایستادگی کرد و آن‌ها را به خشم آورد. او با ارائهٔ انتقاداتی عمیق نسبت به دیدگاه‌های دکارت، اندکی پیش از آنکه او *تأملات* خود را منتشر کند، وی را آزرده‌خاطر ساخت. هابز با بیان موضع خود دربارهٔ اختیار، دست‌کم یک اسقف را از خود رنجاند و در این‌خصوص تا پایان عمر در ملأعام و گهگاه با شدت و حدّت بسیار به مجادله با او پرداخت. او کلیسا را با اظهارت گوناگون و از همه مهمتر اعلام صاحب‌نظر بودن پادشاه در تفسیر کتاب مقدس، به‌خشم آورد و هنگامی که به اشتباه خیال می‌کرد در حال مرگ است، در مراسم عشای ربّانی شرکت کرد و بدین‌ترتیب ملحدان را از خود ناامید کرد. اگر ثابت می‌شد که فلان سخنران به «هابیزم» می‌پردازد، واژه‌ای که در زمانهٔ خود هابز هم معادل کفر و الحاد بود، او را اخراج می‌کردند. حتی زمانی این بحث به‌طور خیلی جدی مطرح بود که احتمالاً هابز حتی خدا را هم رنجانده است. پس از وقوع آتش‌سوزی بزرگ[2] و همچنین طاعون بزرگ[3]، پارلمان به این فکر افتاد که نکند نوشته‌های هابز عذاب الهی را برانگیخته باشد و این مصائب بر سر لندن آمده باشد. کمیته‌ای در این خصوص تشکیل شد و در نهایت از هابز خواستند که دیگر چیزی ننویسد.

امّا هابز همهٔ مردم را هم نیازرد. او از جمله دوستان و حامیان کسانی همچون گاسندی[4]، ویلیام کاوندیش[5] و دست‌کم یک پادشاه بود. او در میان حلقهٔ فکری ابه مرسنه[6] مورد استقبال قرار گرفت؛ مربی چارلز دوم بود؛ با فرانسیس بیکن، روابط حسنه‌ای داشت، و با گالیله به مکاتباتی صمیمانه می‌پرداخت. و البته که همّ و غمش نیز آزردن مردمان نبود. او را به‌حق پدر فلسفهٔ تحلیلی مدرن نامیده‌اند و بی‌تردید فلسفهٔ سیاسی مدرن و نظریهٔ اجتماعی به‌شکلی که امروزه می‌شناسیم، مرهون کوشش‌های اوست، چرا که این هابز بود که از دیدگاه‌های سنتی و افسانه‌وار درباب منشأ قدرت سیاسی روگردان شد و برای تبیین آن به خرد روی آورد.

داستانی هست که نشان می‌دهد او خود نیز برای زنده ماندن تقلای زیادی کرده است، مادرش وقتی خبر حملهٔ کشتی‌های جنگی اسپانیا را شنید، از ترس او را زودتر از موعد به‌دنیا آورد. پدرش کشیشی بود که به‌دنبال نارضایتی عمومی به‌خاطر دست داشتن در نزاعی در کلیسای محلی، با خانواده‌اش گریخت. سرپرستی هابزِ جوان را عموی ثروتمند و متنفذش پذیرفت که به تربیت او همّت گماشت و او را به آکسفورد فرستاد. برای هابز درس‌های دانشگاه خسته‌کننده بود، امّا پس از فراغت از تحصیل این بخت را یافت که مربی فرزند ویلیام کاوندیش شود و لذا این فرصت برایش فراهم شد که هم از کتابخانهٔ عظیم وی بهره بگیرد و هم به مسافرت بپردازد.

هابز در حین مسافرتش به قارهٔ اروپا، مجذوب هندسه و دیدگاه‌های طرفداران گالیله دربارهٔ حرکت شد و هر دو را در بطن اندیشه‌های خود جای داد. او مدعی شد که با اتخاذ روشی برگرفته از برهان‌های هندسی، یعنی با آغاز کردن از چیزهای کوچک و حقایق ساده، می‌توان گام‌های بلندی برداشت. از این گذشته، امیال و احساسات آدمی و همچنین فعالیّت‌های انسان در مقیاس وسیع را نیز می‌توان در پرتو حرکت اجزای کوچکتر فهم کرد. نه تنها قوانین طبیعت، بلکه قوانین طبیعت انسان را نیز می‌توان صورت‌بندی کرد. اوج تفکر هابز در این زمینه را می‌توان در اثر معروف او یعنی *لویاتان*[7]، که درست پس از اعدام چارلز اول منتشر شده بود، مشاهده کرد. وقتی که هابز از فرانسه به انگلستان بازگشت، مراکز قدرت در لندن به‌جدال دربارهٔ قدرت، که موضوع مرکزی همین کتاب بود، مشغول بودند. هابز در این‌خصوص موضعی صریح و کاملاً مرتبط اتخاذ کرده بود، از همین‌رو کتابش خوانندگان بسیاری داشت.

لویاتان

شهرت عمدهٔ این کتاب به سبب تبیین الزام وجود حکومت است و این کار را از طریق تأمل در این موضوع پی می‌گیرد که اگر این امر وجود نمی‌داشت زندگی انسان به چه وضعی دچار می‌شد. برداشت هابز از این وضعیت،

که او آن‌را «وضع طبیعی»[۸] نامیده، نشان‌دهندهٔ بدبینی عمیق وی دربارهٔ ماهیّت انسان است. ویژگی‌های وضع طبیعی عبارت است از آزادی و مساوات از نوع بسیار تیره و تاریک آن. همه در وضع طبیعی آزادی مطلق دارند و به‌نظر می‌رسد این آزادی دو مؤلفه داشته باشد: یعنی هم شامل این امر است که انسان آزاد است هر چیزی را که بتوان مالک شد، داشته باشد و هم شامل این‌که انسان آزاد است برای حفظ خود و دارایی‌های خود هر کاری که می‌خواهد انجام دهد. بنابراین، انسان حق دارد هر کاری که لازم باشد بکند تا به «حفظ جانش» بپردازد و «هرچه می‌خواهد انجام دهد تا ... هرچه را که می‌خواهد یا می‌تواند به چنگ آورد، از آن بهره بگیرد و لذّت ببرد». هیچ محدودیّت طبیعی در آزادی انسان وجود ندارد و حتی هابز به انسان در وضع طبیعی، حق کشتن را نیز می‌دهد. به‌علاوه، در وضع طبیعی همه از نظر قدرت برابرند، تا آنجا که هرکسی می‌تواند کس دیگری را بکشد، حتی ضعفا هم می‌توانند با هم جمع شوند و دسته‌جمعی بر فرد قوی غلبه کنند.

مردم در وضع طبیعی دشمن هم می‌شوند، درست همان‌طور که اجسام فیزیکی از قوانین حرکت تبعیت می‌کنند. کالاها، وسایل رفاهی و منابع طبیعی قاعدتاً محدود و یا کمیاب است، بنابراین رقابت برای به‌دست آوردن آن‌ها بسیار شدید است. هابز معتقد است در این حالت، «بی‌اعتمادی طبیعی»[۹] نیز شدید است و خود عبارت است از احساس ترس یا ناامنی، که از مختصات زندگی انسان در وضع طبیعی است؛ یعنی به وضع طبیعی هیچ اعتمادی نمی‌توان داشت. به‌عبارت دیگر زندگی انسان‌ها در وضع طبیعی، یعنی انسان‌های بدون حاکم، عبارت است از جنگ «هر شخص علیه شخص دیگر». زندگی در وضع طبیعی لذّت‌بخش نیست و تنها یادآوری این نکته انسان را تسکین می‌دهد که این رنج‌کشیدن‌ها زیاد دوام نخواهد آورد چرا که اساساً خود انسان نیز در چنین شرایطی زیاد زنده نخواهد ماند. چنانکه هابز می‌گوید: در وضع طبیعی، «از دانش دربارهٔ این کرهٔ خاکی هیچ خبری نیست؛ هیچ تصوّری از زمان وجود ندارد؛ هیچ هنر، نوشتار و جامعه‌ای در کار نیست و از همه بدتر حضور مداوم ترس و خطر مرگ است، به دردناک‌ترین شکل ممکن؛ و زندگی انسان، تنها و در انزوا، فقیر و پست، زشت و نفرت‌انگیز، خشن و حیوانی و کوتاه است».

قوانین طبیعت

امّا چگونه می‌توان این وضع را تغییر داد. شاید تنها کورسوی امیدی که در این برداشت تاریک و دهشتناک از ماهیّت انسان به چشم می‌خورد، عبارت است از سه *قانون طبیعت* که هابز به آن‌ها اشاره می‌کند. به‌قول هابز این قوانین از خرد سرچشمه می‌گیرد، یا نتایجی است که انسان در وضع طبیعی به‌راحتی به آن‌ها دست پیدا می‌کند. اولین و بدیهی‌ترین قانون این است که انسان باید به دنبال صلح باشد. عقلانیتِ دوشادوش با ترس از مرگ، الزاماً مردم را وادار می‌سازد تا بکوشند خود را از وضع طبیعی نجات دهند و زندگی بهتر و تا اندازه‌ای هم امنیّت به‌دست آورند. دو قانون دیگر، درست همانند برهان‌های هندسی، از این قانون به‌دست می‌آید.

مهمترین آثار

در باب شهروندی[15] **(۱۶۴۲ م.)**

به‌رغم شهرت بیشتر *لویاتان*، این اثر است که شاید بهترین و روشن‌ترین تقریر از دیدگاه‌های اخلاقی و فلسفهٔ سیاسی هابز را ارائه می‌کند.

لویاتان (۱۶۵۱ م.)

بی‌تردید فلسفهٔ هابز کامل‌ترین تبیین خود را در این اثر می‌یابد که شاهکار وی در زمینهٔ فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاست است.

این کتاب با ذکر برداشت مادی‌گرایانهٔ عامی دربارهٔ ماهیّت انسان و شناخت و همچنین برداشتی جبرگرایانه از اختیار و ارادهٔ آدمی آغاز می‌شود. امّا چشمگیرترین موضع آن، دیدگاه بدبینانه‌ای است که از وضع طبیعی انسان به‌دست می‌دهد.

هابز این وضع طبیعی را عبارت می‌داند از جدال دائمی انسان علیه هم‌نوعانش؛ او می‌گوید برای گریز از این سرنوشت شوم است که به یک ملّت مبدل می‌شویم و حقوق فردی خود را به حاکمی مطلق‌العنان وا می‌گذاریم، و او نیز درعوض امنیّت و آسودگی‌خاطر ما را فراهم می‌آورد. پس از نظر هابز، اطاعت فرد از یک حکومت، ولو تحمیلی، از این حیث ضروری است که بتوان بر شرّ بزرگتری که عبارت است از وضع دائمی جنگ، پیش‌دستی کرد. هابز می‌گوید اگر این راه را انتخاب نکنیم و به یک ملّت مبدل نشویم آنگاه: «زندگی انسان، تنها و در انزوا، فقیر و پست، زشت و نفرت‌انگیز، خشن و حیوانی و کوتاه است».

لویاتان البته بخش دومی هم دارد که غالباً از آن چشم‌پوشی می‌شود و هابز به‌خاطر آن به دردسر افتاده است. این بخش در خصوص فلسفهٔ دین است.

اگر کسی به‌دنبال صلح باشد، آنگاه ناچار است بخشی از حق طبیعی خود، یعنی آزادی خود را از دست بدهد. اگر همه آزادی یکسانی داشته باشند و نسبت به همه‌چیز و به ابزارهای دستیابی به آن چیزها نیز حق یکسانی داشته باشند، آنگاه امکان رسیدن به صلح وجود ندارد. بنابراین قانون دوم طبیعت در نزد هابز این است که هرکسی این حق طبیعی را از خود سلب می‌کند و «به داشتن همان میزان آزادی در برابر دیگران قناعت می‌کند که اجازه می‌دهد دیگران در برابر او داشته باشند». این امر مستلزم وجود توافق میان همهٔ کسانی است که به‌دنبال حفظ خود هستند، و این همان قرارداد اجتماعی[۱۰] است، که در واقع، آزادی مطلق را از افراد گرفته و به یک فرد (یا گروه) می‌دهد و در نتیجه آن فرد، مسئولِ استفاده از این قدرت برای حفظ صلح و تضمین امنیّت برای همه است. چنانکه هابز می‌گوید: «... مثل این است که هر شخص به شخص دیگری بگوید: من حق حاکمیت خودم را به این فرد یا این گروه تفویض می‌کنم، به این‌شرط که تو هم چنین کنی، و به همین ترتیب تمام رفتارهایش را نیز بپذیری».

قانون سوم طبیعت از نظر هابز این است که مردم نباید پیمان‌شان را بگسلند. هابز می‌گوید امّا این الزام عقلانی کفایت نمی‌کند، چرا که «پیمان بدون شمشیر، چیزی جز مشتی حرف نیست». برای ایمن شدن از ترس‌های موجود در وضع طبیعی، شمشیری برنده لازم است و هابز از این سخن به این نتیجه می‌رسد که حاکم باید مطلق‌العنان باشد. تنها راه مطمئن برای خروج از وضع طبیعی عبارت است از تسلیم بی‌قید و شرط در مقابل قدرتی واحد و مطلق‌العنان. بنابراین، قرارداد اجتماعی است که «لویاتان بزرگ، یا اگر بخواهیم با لحنی مؤدبانه‌تر بگوییم ... آن خدای میرا که پس از خداوند نامیرا، صلح و امنیّت را مدیون او هستیم» پدید می‌آورد.

جا دارد که در این جا نکتهٔ مهّمی را یادآور شویم. این خود مردم هستند که با یکدیگر قرارداد می‌بندند - یعنی قرارداد اجتماعی میان مردم و حاکم منعقد نمی‌شود. بلکه مردم «هدیهٔ بی‌منتی»، که بخشی از حقوق خودشان است، به حاکم اعطا می‌کنند و با یکدیگر شرط می‌کنند که از او اطاعت کنند. بنابراین پادشاه نمی‌تواند پیمان بگسلد، چرا که اصلاً پیمانی نبسته است. با این حال، مقتضای خردمندی این است که او از ناسپاسی بپرهیزد و هیچ بهانه‌ای به‌دست مردم ندهد تا «مردم این هدیه را از او باز پس بگیرند». بنابراین او ناچار است به امنیّت آن‌ها بیشترین اهمّیت را بدهد. ممکن است احساس کنید که این موضوع قید و بند چندان محکمی بر دست پادشاه نزده است و برای محافظت مردم نیز بنیان استواری فراهم نکرده است و البته حق با شماست. از طرف دیگر این تبیین برای سلطنت‌طلبان نیز اندکی نگران‌کننده است. مردم دقیقاً در چه صورتی می‌توانند این هدیه را از او باز پس بگیرند؟ اگر قدرت پادشاه بر توافق میان افراد تحت حکومت وی استوار باشد، آیا امکان این وجود ندارد که چنین توافقی از میان برود؟



لویاتان، شاهکار توماس هابز. تصویری از حاکم مطلق‌العنان که با گشاده‌رویی به سرزمین خود می‌نگرد و نشان‌های مشروعیت خویش را در دست دارد، یکی شمشیر و دیگری عصای سلطنتی.

انتقاداتی بر هابز

به‌نظر می‌رسد آنچه که به قدرت مطلق حکومت، مشروعیت می‌بخشد آرزوی دیرین انسان برای گریز از وضع طبیعی است. ترس، که همزاد هابز است، نیز در بطن این قضیه جای دارد. هابز مدعی است که خرد ما را به قوانین طبیعت رهنمون می‌شود، امّا در نهایت این ترس از مرگ و ناامنی عمومی است که موجب می‌شود ما از آزادی خود دست بشوییم. خوب است بپرسیم که آیا ترس به‌راستی می‌تواند ما را متقاعد کند که ممکن نیست کسی پیدا شود که صرفاً قدرت تضمین صلح ما را داشته باشد، بلکه فقط قدرت برتر و مطلق می‌تواند چنین کند؟ ممکن است شما هم مانند جان لاک، بپرسید که اصلاً طرح چنین مسئله‌ای برای تودهٔ مردمی که زود هراسان می‌شوند فکر خوبی است و یا حتی منطقی است؟ اگر کسی حتی از اطرافیان خودش هم می‌ترسد آیا منطقی است که به‌خاطر این ترس، پدیده‌ای را خلق کند که دائماً از او بترسد؟ لاک ناباورانه می‌پرسد: «آیا مردمان آنچنان ابلهند که همواره دل‌نگران زیان‌دیدن از روبهان و راسوان باشند امّا خرسندند، اگر نگوییم ایمن، که شیران آن‌ها را بردرند»؟ گیریم که آرای هابز را در زمینهٔ الزام وجود حکومت پذیرفتیم، امّا دلیلی ندارد که به ورطهٔ مطلق‌گرایی[۱۱] بیفتیم.

امّا بسیاری حرف‌های هابز را پذیرفته‌اند، ولو بخشی از آن را، و مدعی شده‌اند که الزام وجود حکومت بر نوعی پیمان استوار می‌شود و نظریهٔ قرارداد اجتماعی[۱۲] امروزه هم پیشینه و هم هواخواهان بسیاری دارد. امروزه، برخی این قرارداد را ضمنی و تلویحی می‌دانند و استدلال کهن سقراط را یادآور می‌شوند که بهره‌مندی از مزایا و امنیّت ناشی از حکومت، آنقدر هست که فرد را وادارد از آن تبعیت کند یا به‌عبارت دیگر، همان‌قدر شیرین و دلچسب است که امضای یک قرارداد. جان راولز[۱۳] هم داستانی را، البته نه دربارهٔ وضع طبیعی بلکه دربارهٔ وضع نخستین[۱۴]، بازگو می‌کند و از آن مبانی گوناگون آزادی و مساوات را نتیجه می‌گیرد، امّا بی‌تردید این قوانین [برخلاف آرای هابز] مطلق‌گرایانه نیست. ممکن است به این فکر بیفتید که اگر هابز این مطلب را می‌شنید، خودش هم آزرده‌خاطر می‌شد!

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

مهمترین اثر هابز به فارسی ترجمه شده است:

- *لویاتان*، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:

- سوگوون کانگ، *توماس هابز و جان لاک: شرح فلسفه و آثار برگزیده*، ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)، تهران، نشر اقبال، ۱۳۸۴.
- مارشال میسنر، *فلسفهٔ هابز*، ترجمهٔ خشایار دیهمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱- Thomas Hobbes

۲- Great Fire، آتش‌سوزی بسیاری مهیبی که در سال ۱۶۶۶ میلادی در لندن اتفاق افتاد و بیشتر ساختمان‌های شهر از جمله کلیسای جامع سنت پل را ویران کرد.

۳- Great Plague، طاعون همه‌گیری که در سال ۱۶۶۵ میلادی لندن را درنوردید و دست‌کم ۱۰۰،۰۰۰ نفر را قربانی کرد.

۴- Pierre Gassendi، پی‌یر گاسندی (۱۵۹۲–۱۶۵۵ م.)، فیلسوف، دانشمند، منجم و ریاضی‌دان فرانسوی.

۵- William Cavendish، ویلیام کاوندیش (۱۵۹۲/۳–۱۶۷۶ م.)، نویسنده و سیاستمدار انگلیسی.

۶- Abbé Mersenne، حلقهٔ فکری‌ای که در پاریس تشکیل شد و مرکزیت علم و ریاضیات در نیمهٔ نخست قرن هفدهم را داشت. هابز در حین مسافرت‌هایش به قارهٔ اروپا با این گروه آشنا شد و به عضویت آن درآمد.

۷- *Leviathan*، لویاتان کلمه‌ای است عبری و به‌معنای غول آبی عظیم‌الجثه‌ای است شبیه اژدها که در تورات نیز از او نام برده شده است.

۸- state of nature

۹- natural diffidence

۱۰- social contract

۱۱- absolutism

۱۲- social contract theory

۱۳- John Rawls، جان راولز (۱۹۲۱–۲۰۰۲ م.) فیلسوف آمریکایی و استاد فلسفهٔ سیاسی در دانشگاه هاروارد.

۱۴- original position، وضع نخستین یا موقعیت اولیّه از نظر راولز موقعیتی است که در آن افراد آزاد و برابر و خردمند در پشت حجاب تجاهل قرار می‌گیرند، بی‌نظر می‌شوند، از منافع فردی فاصله می‌گیرند و اصول عدالت را برمی‌گزینند.

۱۵- *On the Citizen*

رنه دکارت

۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م.



رنه دکارت[۱] (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م.)، نویسنده‌ای است که شاید مشهورترین قول در عالم فلسفه یعنی کوگیتو[۲] را از او نقل کرده‌اند، که معمولاً به «می‌اندیشم، پس هستم» تعبیر می‌شود. امّا هم این نقل قول و هم فلسفهٔ دکارت بسیار فراتر از آن‌چیزی است که در نگاه اول به‌نظر می‌آید.

رنه دکارت آن زمان که کلیسا هنوز سوزاندن ستاره‌شناسان را کار درستی می‌پنداشت، نسبتاً کم سن و سال بود. تفکر راست‌کیش مسیحیت در آن زمان، زمین را مرکز عالم خلقت می‌دانست و می‌پنداشت که همهٔ اجرام آسمانی - که کراتی تمام عیار و بی‌عیب و نقصند - بنا به مشیّت الهی به‌دور زمین در گردش هستند و مدار گردش آن‌ها نیز به‌شکل دایره است. گالیله با تلسکوپ خود نه تنها اقماری را دید که به دور کرهٔ دیگری، یعنی مشتری، در گردش بودند، بلکه مشاهده کرد که لااقل بعضی از این سیارات، کراتی کامل و بی‌عیب و نقص نبوده، بلکه شکلی ناهموار، کج و معوج و احیاناً چروکیده دارند. سطح بعضی‌شان ترک برداشته است و یا پر از خُلل و فُرج است و خلاصه آنقدر بی‌ریخت به‌نظر می‌آمدند که کسی انتظار نداشت خالق بزرگ آن‌ها را آفریده باشد. گالیله، به‌رغم هشدار کلیسا همهٔ این مطالب را به‌نگارش درآورد. دادگاه تفتیش عقاید کلیسای روم متوجهٔ این موضوع شد و در نهایت او را مجبور کرد تا در ملأ عام اظهار ندامت کند.

بی‌تردید این رویداد، تأثیر بسیاری بر دکارت گذاشت و البته تحصیلات رسمی‌اش در میان کشیشان یسوعی[۳] در مدرسهٔ لافلش[۴] که در سن ده‌سالگی آغاز شد، نیز به همان اندازه تأثیرگذار بود. این فرقه مدعی بود که در قبال کار سخت و مداوم و مطالعهٔ دقیق، شناخت یقینی و روشن حاصل می‌شود. امّا دکارت وقتی به سن بلوغ رسید، خود را عمیقاً با شک و تردید دست به گریبان دید. او نومیدانه می‌گوید: «... در این جهان، چنان شناختی که [یسوعیان] به من نوید یافتن آن را می‌دادند وجود ندارد.» اگر حق با کپرنیک و گالیله باشد، چطور ممکن است که این همه مدت، چنین خطاهای فاحشی را دربارهٔ پرسش‌های خطیری نظیر این‌که زمین کجا قرار گرفته، آیا حرکت می‌کند و سایر سیّارات چه می‌کنند، مرتکب شده باشیم؟ در همین گیرودار بود که دکارت متوجه یک استثنای منحصر بفرد و قابل توجه یعنی ریاضیات شد. او تنها یک نابغهٔ صرف در ریاضیات نبود و موفقیت‌هایش در این رشته، او را متقاعد کرد که روزی می‌توان از روش‌های ریاضیاتی برای کسب حقیقت در سایر رشته‌ها نیز بهره گرفت.

دیدگاه کپرنیکی

او تقریری از این اندیشه را در نخستین اثر مهّم خود یعنی *قوانینی برای هدایت ذهن*[۵]، ارائه کرد و همچنین از آن در تدوین رسالهٔ عظیم علمی خود موسوم به *جهان*[۶] بهره گرفت. دکارت در رسالهٔ مذکور هم‌نوا با گالیله، بر نظریهٔ مرکزیت خورشید در منظومهٔ شمسی[۷] یا همان دیدگاه کپرنیکی صحه گذاشت و همچنین این نظر را ابراز کرد که انسان می‌تواند سودای درکی همانند درک خداوند از جهان، در سر داشته باشد. این اثر در سال ۱۶۳۳ میلادی و در همان سالی منتشر شد که گالیله تحت فشار شدید دادگاه تفتیش عقاید قرار گرفته بود. دکارت از تجربهٔ گالیله درس گرفت و شخصاً کتاب خود را توقیف کرد. او چهار سال بعد به‌طور ناشناس، بخش‌هایی از این کتاب را در مورد هندسه، نورشناسی و هواشناسی، به همراه مقدمه‌ای که امروزه آن‌را به‌نام *گفتار در روش*[۸] می‌شناسیم منتشر کرد. این اثر نه تنها قواعد تفکر صحیح به‌طور عام در نزد دکارت را شامل می‌شود بلکه همچنین مبانی معرفت‌شناسی و متافیزیک او را نیز دربرمی‌گیرد. دکارت در طی چند صفحه، راه خودش را از مسیر هزار سالهٔ تفکر و بلکه بیشتر جدا می‌کند و آغازگر دوران فلسفهٔ مدرن می‌شود. دلمشغولی‌ها، اهداف و مفروضاتی که سیصد سال فلسفهٔ پس از دکارت بدان‌ها متّصف است، عمدتاً از آن اوست.

روش[۹] در نزد دکارت عبارت است از تعمیم برداشت وی از برهان ریاضیاتی. پیچیده‌ترین استدلال‌های ریاضی نیز از یک مجموعه اجزای کوچکتر تشکیل شده که صدق هر کدام این اجزاء و همچنین [صدق] روابط بین آن‌ها را به‌سادگی می‌توان دریافت. دکارت می‌گوید عین همین موضوع در مورد تمام پژوهش‌های عقلانی دیگر نیز صدق می‌کند. دکارت روش خود را در چهار قانون خلاصه می‌کند: (۱) هیچ چیزی را حقیقت تلقی نکن مگر اینکه آن امر در نزد ذهن چنان روشن و واضح حاضر شده باشد که جای شک در آن نماند. (۲) مسائل را تا آنجا که امکان دارد به مسائل کوچکتر تقسیم کن. (۳) با آن چیزی شروع کن که از همه ساده‌تر و قابل فهم‌تر است، و به‌تدریج موضوعات

بزرگتر و پیچیده‌تر را بر روی آن بنا کن. (۴) تمام زنجیرهٔ تفکر را از نو مرور کن تا مطمئن شوی چیزی از قلم نیفتاده است.

شک و معرفت

نخستین قانون که احتمالاً مشهورترین آن‌ها نیز هست، در نخستین بند از کتاب *تأملاتی در فلسفهٔ اولی*[۱۰] نیز مورد تأکید قرار گرفته است؛ کتابی که شاید مهمترین کتاب دوران مدرن باشد. دکارت امید دارد که با دست یافتن به حقیقت یا حقایق اوّلیه، بنیان مستحکمی برای علوم طبیعی پدید آورد. او برای انجام این کار، تمام باورهایی را که بتوان حتی کوچکترین تردیدی در آن‌ها روا داشت، به‌دور می‌افکند؛ به این امید که لااقل یک باور باقی خواهد ماند و مبنای سایر حقایق قرار خواهد گرفت. مفهوم معرفت یا شناخت که در این‌جا و نیز سایر نوشته‌های او مورد استفاده قرار گرفته، به رابطهٔ تنگاتنگ میان دانستن و یقین پیوند خورده است. اگر کسی به‌راستی گزاره‌ای را بداند، دیگر هیچ جایی برای شک باقی نمی‌ماند. دانستن مستلزم یقین است. لذا ممکن است استدلال‌های شک‌گرایانهٔ دکارت در تأمل اول [از کتاب *تأملات*]، برای کسی که چنین چارچوبی را در ذهن ندارد قانع‌کننده نباشد، امّا باید توجه داشت که دکارت به‌دنبال حقیقت یقینی است. اگر وی کوچکترین دلیلی برای تردید در باوری پیدا کند - که این‌کار از ذهن غریب او بعید نیست - آن باور را گزینهٔ مناسبی برای بنیانی که به‌دنبال آن است، محسوب نخواهد کرد.

دکارت نخست درمی‌یابد که حواس می‌توانند آدمی را فریب دهند، به‌عنوان مثال اگر چوب صافی در آب فرو برود، خمیده به‌نظر می‌رسد و آدم عاقل هرگز به چیزی که او را فریب داده، اعتماد نمی‌کند. آیا این بدان معناست که هرگز نباید بر باورهای مبتنی بر حس اعتماد کنیم؟ از استدلال مزبور نمی‌توان به نتیجه‌ای چنین افراطی رسید، دست‌کم به این دلیل که اگر هیچ اعتمادی به دریافت‌های حسی خود نکنیم، متوجه نمی‌شویم که دچار وهم و خیالات هستیم یا نه. ما درمی‌یابیم که چوب واقعاً کج نیست و برای این‌کار از سایر تجربیات حسی‌مان بهره می‌گیریم؛ مثلاً آن را لمس می‌کنیم یا از آب بیرون می‌آوریم و دوباره به آن نگاه می‌کنیم. دکارت این امر را تصدیق می‌کند و می‌گوید دیوانگی است اگر من تنها براساس وهم و خیالی عجیب و غریب به این نتیجه برسم که هم‌اکنون در کنار آتش ننشسته‌ام و به نوشتن مشغول نیستم.

دومین استدلال حتی همین نوع باور رایج را نیز مردود می‌شمارد: شاید شخص دارد خواب می‌بیند که فلان چیز را می‌بیند. زمانی که داریم خواب می‌بینیم، ممکن است رویا درست عین زندگی در بیداری به‌نظر برسد. اگر هیچ معیاری نداشته باشیم که با آن خواب و بیداری را از هم تشخیص دهیم، از کجا بدانیم هر باوری که فرض کرده باشیم صحیح است، حقیقتش در خواب بر ما مسلم نشده است؟ شاید این تصوّر که شما الان همین کتاب را در دست گرفته‌اید، نادرست باشد. در اصل در خواب عمیق هستید، چشمانتان بسته است و دستتان زیر بالشتان است. مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که هر ملاکی برای بیدار بودن خود متصوّر شوید، می‌توان احتمال داد که آن ملاک در خواب برآورده شده باشد: ممکن است خواب ببینید که دارید خودتان را نیشگون می‌گیرد و بیدار شوید و بفهمید که داشتید خواب می‌دید و امثالهم. دکارت می‌گوید که احتمال خواب دیدن، باعث می‌شود که امور اثباتی چندانی به‌جا نماند. این احتمال بر تمامی باورهایی که جهان را به شکل خاصی می‌پندارد، سایهٔ تردید می‌افکند و تنها چیزهایی که برایمان باقی می‌گذارد باور به ساده‌ترین و کلی‌ترین چیزهاست که عبارتند از حقایقی کلی دربارهٔ اجسام و اشکال، زمان و مکان، و حقایق ریاضی و منطق.

مهمترین آثار

جهان (۱۶۳۳ م.): از نظریهٔ مرکزیت خورشید در منظومهٔ شمسی دفاع می‌کند. دکارت از ترس سانسور کلیسا شخصاً آن‌را توقیف کرد.

گفتار در روش (۱۶۳۷ م.): مقدمه‌ای است بر *نورشناسی*، *هواشناسی* و هندسه، که تقریر محترمانه‌تری است از *جهان*. همین مقدمه است که تا حدود زیادی فلسفهٔ مدرن را شکل داده است، و با مفهوم پژوهش علمی در نزد بیکن همانقدر فاصله دارد که با تفکر ارسطویی.

تأملاتی درباب فلسفهٔ اولی (۱۶۴۱ م.): احتمالاً مهمترین کتاب در دوران مدرن است. بی‌تردید این کتاب است که معرفت‌شناسی را در بطن فلسفه جای می‌دهد[۱۷] و ما را با مشکلاتی رودررو می‌سازد که امروزه روز نیز با آن‌ها دست به‌گریبانیم. این اثر معضل ثنویت دکارتی را بر سر راهمان قرار می‌دهد، یعنی این دیدگاه که ذهن و جسم جوهرهایی جدا از یکدیگرند. و البته فیلسوفان دین هم به این اثر توجه کرده‌اند هم به‌خاطر برهانی که دکارت برای وجود خدا ارائه می‌کند و هم به‌سبب نقشی که او در کوشش ما برای فهم جهان، به خداوند نسبت می‌دهد.

اصول فلسفه[۱۸] **(۱۶۴۴ م.)**: پاره‌ای از نتایج متافیزیکی *تأملات* را مکرر می‌سازد و خصوصاً بر رابطهٔ روح و بدن تمرکز می‌کند؛ البته مطالب جدیدی نیز درخصوص ساختار جهان در بر دارد.

امّـا اگر در مورد منشـأ وجـودی خودمان خوب تأمل کنیم، همین باورهای به‌جـا مانده نیز مورد تردید قرار می‌گیرد. ممکن است خداوند عمداً ما را به‌گونه‌ای آفریده باشد که حتی دربارهٔ حقایق ساده و کلی، مثلاً موضوع ساده‌ای مثل شـمارش اضلاع مربع، نیز مرتکب اشـتباه شـویم و بی‌تردید خداوند آنقدر قدرتمند هست که توانسته باشد ما را چنین بیافریند (شاید امکان وجود خدایی فریبکار، زیاده از حدّ ملحدانه به نظر می‌رسد، لذا دکارت می‌گوید فرض کنید که شیطان خبیثی وجود داشته باشد که با تمام توان می‌کوشد شما را فریب دهد). و یا این امکان وجود دارد که ما بر اثر یک سلسـله حوادث و اتفاقات به‌وجود آمده باشـیم که در هر دو صورت احتمال می‌رود ساختارمان ناقص باشد و باز هم نتوانیم ساده‌ترین و کلی‌ترین حقایق را دریابیم. نخستین تأمل دکارت به این‌جا ختم می‌شود که تمامی باورهای پیشین او می‌تواند در معرض شک و تردید باشد.

ثنویت دکارتی[11]

با همهٔ این اوصاف هنوز یک باور پابرجا مانده است. به‌فرض هم که دکارت فریب توهّم را خورده باشد، یا خواب و رویا او را گمراه کرده، و یا شـیطان او را فریب داده باشـد، باز هم نمی‌تواند تردید کند که خودش وجود دارد. این نخستین امر یقینی در کتاب *تأملات* است و مبنایی است که پروژهٔ دکارت بر آن استوار می‌شود: «این گزاره که «من هستم» یا «من وجود دارم»، هرگاه که آن را به زبان می‌آورم و یا در ذهنم نقش می‌بندد، صحیح است». این گزاره به لاتین می‌شـود ***Cogito ergo sum*** (*می‌اندیشـم، پس هستم*)، و شاید مشهورترین تکیه کلامی اسـت که تاکنون در فلسـفه صورت‌بندی شـده است. دکارت بر مبنای همین کوگیتو، که گاهی به آن نخستین امر یقینی نیز می‌گویند، و با پیروی از روش خود می‌کوشد تا مجموعه حقایق بیشتری را برسازد.

امّـا ایـن امـر یقینی چندان برگ و باری نـدارد. منظور دکارت از «من» در این گزاره، صرفاً چیزی اسـت که می‌اندیشد - شک می‌کند، تصدیق می‌کند، احتمالاً می‌بیند، امید می‌بندد و از این دست. ماهیّت جسمانی او و همچنین کل اجسام هنوز در پردهٔ ابهامند. دکارت این تمایز معرفت‌شناختی را به تمایز متافیزیکی نااستواری یعنی به ثنویت دکارتی تبدیل می‌کند: ذهن و جسم (ماده) دو چیز متمایز از یکدیگرند، و جوهرهای[12] متفاوتی دارند. ذهن قادر به اندیشـیدن اسـت، امّا ماده امری است دارای امتداد و مکان‌مند. استدلالی که در تأیید این تمایز مطرح می‌شود بر مبنای تصوّرپذیری[13] استوار است: می‌توان تصوّر کرد که ذهن بدون جسم (مادّه) وجود داشـته باشـد؛ بنابراین امکان این‌که ذهن بدون جسم وجود داشته باشد، هست؛ اگر چنین باشد آنگاه ذهن و جسم نمی‌توانند یک چیز باشند. البته باید توجّه داشت که تصوّرپذیری لزوماً به امکان[14] راه نمی‌برد. آنچه که به تصوّر ما درمی‌آید بستگی تام و تمامی به پیشینهٔ نظری و تجربی ما دارد؛ تصوّرپذیری دربارهٔ مفاهیم خبری به دست می‌دهد، امّا هیچ چیز روشنی دربارهٔ چگونگی جهان خارج از آن حاصل نمی‌شود.

تمایز مذکور با معضلات دیگری نیز دسـت به گریبان اسـت، که شـاید دشـوارترین آن‌ها عبارت اسـت از



دکارت در دربار کریسـتینا، ملکهٔ سـوئد، در حال اثبات مسـئله‌ای اسـت. همان‌جایی که او در سال ۱۶۴۹ میلادی به مقام «فیلسوف مقیـم دربار» رسـید و تـا زمان مرگش، یعنی یک سـال بعد، در آنجا اقامت گزید.

مسـئلۀ تعامل میان این دو: جوهری اندیشـنده که به قول دکارت فضا نیز اشـغال نمی‌کند دقیقاً چگونه می‌تواند با جسـم، که در مکان واقع شـده اسـت، رابطۀ علّی پیدا کند؟ و این خود تقریری اسـت از مسئلۀ ذهن - جسم، و فلسفۀ ذهن[۱۵] در قرن بیستم را می‌توان کوششی دانست برای رها شدن از مفهوم ذهن و جسم، که از دکارت به ما به ارث رسیده است. ما هنوز از پس این معضل برنیامده‌ایم. و گرچه تمایزات و صورت‌بندی‌های تازۀ زیادی از این معضل در دست داریم و حتی راه‌حل‌های ناموفق چندی را نیز آزموده‌ایم، امّا خوش‌بینانه است اگر بگوییم که نسبت به دکارت به راه حل این مسئله بسیار نزدیکتر شده‌ایم.

از این حرف‌ها که بگذریم، دکارت خود به تأملاتش دربارۀ کوگیتو ادامه می‌دهد و دقت می‌کند تنها چیزهایی را بپذیرد که به روشنی و وضوح درک می‌شوند، به‌خصوص یادآور می‌شود که باور به وجود خدایی کامل در نزد ذهن او روشنی و وضوح خاصی دارد. دکارت با توسـل به این نکته که معلول، دسـت‌کم باید به‌اندازۀ علّت خود واجد واقعیت یا کمال باشـد، مدعی می‌شـود که نمی‌توانسته مفهوم خدا را خودش ابداع کرده باشد. لذا هم به سمت این باور رهنمون می‌شود که خدا وجود دارد و هم خدا را به ویژگی‌های خالق بودن و منزه بودن از عیب و نقص متّصف می‌کند. و از آنجا که فریب‌دهندگی نوعی نقص است لذا دکارت نتیجه می‌گیرد که خدا فریب دهنده نیست. و اگر خداوند فریب‌دهنده نباشد، آنگاه ما درخصوص اموری که به‌روشنی و وضوح ادراک می‌کنیم، یعنی باورهایی که پس از موشـکافی دقیق ما همچنان معتبر باقی می‌ماند، برخطا نیسـتیم. و از این نکته تا بازیافتن باوری متقن به جهان خارج راه درازی در پیش نیست.

شاید متوجه شده باشید که در این مجموعه تأملات، دور[۱۶] وجود دارد. از یک سو نیکی خداوند متضمن درستی ادراکات حسیِ روشن و واضح ما است؛ و از سوی دیگر اثبات وجود خدا به چنان ادراکات روشن و واضح بستگی دارد. این مشکل بخشی از میراث دکارت برای ماست؛ چرا که باورها را آسان می‌توان به‌چالش گرفت، امّا دشوار می‌توان به وضع نخست بازگرداند. اغلب مفسران بر سر این نکته توافق دارند که پروژۀ سلبی دکارت در ویران‌کردن باورها موفق بوده، امّا کوشش‌های اثباتی او برای بازیافتن بنیادی استوار، ناموفق بوده است. معرفت‌شناسی معاصر تا حدود زیادی، کوششی است برای دفع شیطان خبیثِ مد نظر دکارت.

کتابشناسی گزیدۀ فارسی

آثار ترجمه شدۀ دکارت به فارسی:

- *گفتار در روش راه بردن عقل*، ترجمۀ محمدعلی فروغی، تهران، چاپ اول، ۱۳۲۷.
- محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا و *رسالۀ گفتار در روش راه بردن عقل*، تهران، انتشارات زوّار (چاپ‌های مکرّر)
- *تأملات در فلسفۀ اولی*، ترجمۀ احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی (۱۳۶۱) و سمت (۱۳۸۵).

دربارۀ زندگی و آرای فلسفی دکارت نگاه کنید به:

- الکساندر کویره، *گفتاری دربارۀ دکارت*، ترجمۀ امیرحسین جهانبگلو، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۰.
- تام سورل، *دکارت*، ترجمۀ حسین معصومی همدانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- بندیکت اسپینوزا، *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمۀ محسن جهانگیری، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
- کریم مجتهدی، *دکارت و فلسفۀ او*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- لئو دلی، *دکارت، شرح فلسفه و آثار برگزیده*، ترجمۀ محمد بقایی (ماکان)، تهران، نشر اقبال، ۱۳۸۴.
- گرت تامسون، *فلسفۀ دکارت*، ترجمۀ علی بهروزی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۶.
- پل استراترن، *آشنایی با دکارت*، ترجمۀ هومن اعرابی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- دیوید رابینسون و کریس گارات، *گام به گام با فلاسفۀ مدرن جهان*، ترجمۀ مرتضی ترسلی، نشر نظر، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - René Descartes
۲ - Cogito ergo sum
۳ - Jesuit
۴ - Collége de La Fléche
۵ - *Rules for the Direction of the Mind*
۶ - عنوان اصلی این کتاب به زبان فرانسه *Le Monde* است و البته گاهی با عنوان «رساله‌ای درباب جهان» (*Treatise on the World*) نیز شناخته می‌شود.
۷ - heliocentric theory
۸ - *Discourse on Method*
۹ - method
۱۰ - *Meditations on First Philosophy*
۱۱ - Cartesian Dualism
۱۲ - substance
۱۳ - conceivability
۱۴ - possibility
۱۵ - philosophy of mind
۱۶ - circle
۱۷ - به این معنا که دغدغۀ فلسفه را از هستی‌شناسی (ontology) به معرفت‌شناسی (epistemology) تبدیل می‌کند.
۱۸ - *Principles of Philosophy*

بلز پاسکال

۱۶۲۳ - ۱۶۶۲ م.



بلز پاسکال[۱] (۱۶۲۳-۱۶۶۲ م.) مردی بود با استعدادهای بسیار. او در طـول زندگی کوتاه خود، به حوزه‌های فلسفه، ریاضیات، فیزیک و الهیـات کمک‌های شایانی نمود.

پاسکال آن هنگامی که در پی کشف رازهای جهان نبود، فرصت می‌یافت تا به کارهایی از قبیل اختراع ماشین حسـاب دسـت بزند یا سیسـتم اتوبوسـرانی را در پاریس به راه بیندازد (سیسـتمی که منافع آن را به فقیران اختصاص داد).[۲] عموماً او را یکی از بزرگترین متفکران قرن هفدهم قلمداد می‌کنند؛ بسیاری از مورخان گزارش کرده‌اند که حتی فیلسوف بزرگی مثل رنه دکارت هم به هوش و ذکاوت او رشک می‌برد.

از همان اوان کودکی پیدا بود که پاسـکال برای خود کسـی خواهد شـد. پدرش اتین[۳]، که خود حقوقدانی فرهیخته و ریاضیدانی برجسـته بود و به سـبب رابطه‌اش با حلقهٔ فیلسـوفان طبیعی مرسـنه[۴] با بسـیاری از متفکران علمی آن دوره نیز در تماس بود، شـخصاً تربیت فرزندش را عهده‌دار شـد. بلز بسـیار تیزهوش بود؛ به‌عنوان مثال خواهرش نقل می‌کند که او در سـن دوازده‌سـالگی به‌تنهایی به قضیهٔ فیثاغورث دست پیدا کرده بود. پدرش متوجهٔ اسـتعداد او در ریاضی شـد و به تعلیم او همّت گماشت. چندی نگذشت که پاسکال جوان با اتکا به توانایی‌های خودش در مباحثات گروه مرسنه شرکت می‌کرد.

ماشین‌حسـاب محصول همین سـال‌های نوجوانی اوست. پدرش مسئول جمع‌آوری مالیات شهر روئن[۵] بود و شـغلش مسـتلزم انجام محاسباتی فراوان و تکراری امّا بسـیار وقت‌گیر بود. پاسکال ماشین حساب خود را، که قادر بود تا شـش رقم را محاسـبه کند، به‌این منظور سـاخت که بخشی از کارهای طاقت‌فرسای این شغل را تسـهیل کند. هرچند این دسـتگاه آنقدر گران بود که تولیدش صرفهٔ اقتصادی نداشت، امّا به دقت کار می‌کرد و عموماً به‌عنوان نخستین کامپیوتر چرخ‌دنده‌ای جهان شناخته می‌شود.

اندیشه‌هایی درباب خلأ

و باز در همین زمان بود که پاسـکال درگیر فعالیّت‌های عِلمی‌ای شـد که برایش شهرت جهانی به ارمغان آورد. او بـه مجموعه آزمایش‌های توریچلی[۶] علاقمند شـد. توریچلی نشـان داده بود که وقتـی لوله‌ای پر از جیوه را به‌صورت وارونه در تشـتی از جیوه قرار دهیم، در بالای لوله فضای خالی پدیدار می‌شـود. صحبت این بود که در این فضای خالی چه چیزی وجود دارد. متفکران سـنتی و مدرسـی به مَثَل معروف ارسـطو وفادار می‌ماندند که «طبیعت از خلأ متنفر اسـت» و می‌گفتند که در لوله نوعی مادهٔ نادیدنی و نامحسـوس وجود دارد. پاسـکال می‌گفت چنین موضوعاتی را نمی‌توان با توسل به مرجعیّت افراد حل و فصل کرد، و همراه با پی‌یر پتی[۷] مجموعه آزمایش‌هایی انجام داد تا حقیقت آن ماده را معلوم کند.

پاسکال در سال ۱۶۴۷ میلادی پس از چهار سال آزمایش کتابی را با عنوان *آزمایش‌هایی درباب خلأ*[۸] منتشر کرد. گرچه او در این اثر از اظهارنظر قطعی در این باره که در لوله خلأ بوده است خودداری کرد، امّا به‌طور مفصل به این موضوع پرداخت که چرا اشـتباه اسـت اگر بگوییم در فضای خالی مذکور ماده‌ای نادیدنی وجود دارد. این امر واکنش پی‌یر نوئل[۹]، رئیس کالج یسـوعی کلرمون[۱۰]، را که به دیدگاه سـنتی ارسـطو وفادار مانده بود در پی داشت. پاسکال در پاسخ به وی، مبانی روش‌شناسی علمی را از دیدگاه خودش به‌نگارش درآورد و حرکتی انجام داد که پیش‌درآمد پوزیتیویسم منطقی[۱۱] در قرن بیستم بود، یعنی نوئل را متهم کرد که از عدم[۱۲]، ماده‌ای برساخته که اساساً قابل شناسایی نیست:

> **اگر کسی از آن‌ها بخواهد که آن ماده را نشان بدهند، می‌گویند آن ماده دیدنی نیست. اگر کسی از آن‌ها بپرسد که آیا آن ماده صدا تولید می‌کند، می‌گویند صدای آن‌را نمی‌توان شنید و عین همین ادعا را در مورد تمام حواس دیگـر انسـان هم تکـرار می‌کنند. این‌ها فکر می‌کنند از این‌که جلوی دیگـران را گرفته‌اند تا نتوانند نبود چنین ماده‌ای را نشان دهند، کار مهّمی انجام داده‌اند، امّا نمی‌دانند که با این‌کار خودشان را هم در اثبات وجود آن ماده ناتوان کرده‌اند. امّا چون وجود آن را نمی‌توان اثبات کرد، منطقی‌تر آن است که وجودش را انکار کنیم، تا این‌که بخواهیم صرفاً به این دلیل که کسی نمی‌تواند نبود آن را ثابت کند، وجودش را بپذیریم.**

پاسکال بعدها آرای خود را دربارهٔ روش‌شناسی علمی، در اثر خود با عنوان *مقدمه‌ای بر رساله‌ای در باب خلأ*[۱۳] بسـط داد، کتابی که به‌فاصلهٔ کوتاهی پس از نامه‌نگاری با پدر نوئل منتشـر شـد. او در این اثر علاوه بر تأکید

دوباره بر این موضوع که توسـل به متون دارای حجیّت و مانند آن هیچ جایگاهی در اسـتدلال‌های علمی ندارد، علم را به‌عنوان فعالیّتی در حال بسط و توسعه تلقی کرد که نسل‌های جدید دانشمندان، بنای دانش را بر بنیادی استوار می‌کنند که پیشینیان به دست داده‌اند:

> اسـرار طبیعت فاش شـده اسـت؛ گرچه طبیعت همواره در کار اسـت، امّا ما همیشه قادر به کشـف رازهایش نیستیم: زمان این رموز را دوره به دوره آشـکار می‌کند، و اگرچه طبیعت همیشـه همان اسـت که بوده، امّا همواره به یک‌شـکل شـناخته نشده است. تعداد آزمایش‌هایی که این اسرار را بر ما فاش می‌کند دائماً در حال افزایش است ... به این دلیل است که ما امروزه روز نسبت به گذشتگان خود آرایی متفاوت و باورهایی نوتر داریم، البته بی‌آنکه قصد تحقیر و ناسپاسـی داشـته باشـیم، زیرا دانش اوّلیه‌ای که آن‌ها به ما بخشیده‌اند، سنگ بنای دانش کنونی ماست ...

پاسـکال برای تفهیم این مطلب مثال جالبی می‌زند. او دانش کل بشـر - یا به‌عبارت دیگر پیشـرفت علمی - را به دانش یک انسـان نامیرا در طول زمان تشـبیه می‌کند. دانش امری اسـت برهم‌انباشتنی و به تعبیر علمی‌تر، پیشینیان ما در دوران کودکی به‌سر می‌بردند. به‌علاوه انصاف این است که بگوییم اگر دانشمندان گذشته هم به دانش کنونی ما دسترسی می‌داشتند گفته‌های خودشان را، که در آن برهه به‌نظرشان قطعی می‌آمد، مجدد مورد ارزیابی قرار می‌دادند.

با این‌حال پاسـکال نقش حجیّت را در جسـتجوی دانش به‌طور کامل نادیده نمی‌گیرد، چرا که وقتی بحث از الهیات به میان می‌آید، قاعده‌های دیگری وارد صحنه می‌شود. در واقع، به‌قول پاسکال در موضوعات مرتبط با الهیات، حجیّت *تنها* معیار حقیقت اسـت؛ وقتی می‌خواهیم دربارهٔ قلمرویی که یکسـر فراتر از دسـترس خرد اسـت چیزی بدانیم، آنگاه هیچ چاره‌ای جز اعتماد به حجیّت متون مقدس نداریم.

پاسکال و گرویدن به دین

شاید عجیب به‌نظر برسد شخصی که در هنگام پژوهش علمی این همه به خرد و دلیل اهمّیت می‌داده، با چنین مسئله‌ای دست به گریبان شـود. با همهٔ این اوصاف شـکی نیسـت که پاسکال در بخش پایانی زندگی خود انسانی عمیقاً متدین بوده است. او در شب ۲۳ نوامبر سال ۱۶۴۵ میلادی تجربه‌ای را از سر گذراند که شاید بتوان آن‌را گرویدن به دین نامید؛ این تجربه آنقدر عمیق بود که پاسکال آن را بر روی تکه پوستی نوشت، به پیراهن خود دوخت و تا پایان عمر آن‌را با خود همراه داشت.

پس از این واقعه پاسکال به‌طور روزافزون به نوشتن درباب مسائل مذهبی روی آورد. *نامه‌هایی به شهرستان*[۱۴] که مجموعه‌ای از ۱۸ نامه بود و در سـال‌های ۱۶۵۶-۱۶۵۷ میلادی منتشـر شد انتقادی بسیار گزنده بود به دیدگاه‌های یسوعیان.[۱۵] پاسکال این افراد را به منفعت‌طلبی در دیدگاه‌های اخلاقی و دینی‌شان متهم می‌کرد؛ او مدعی بود که این افراد حاضرند دقت آموزه‌های خود را فدای منافع سیاسی‌شان کنند. این بحث در نزاع بین فرقهٔ ژانسنیسم[۱۶] و کلیسای کاتولیک ریشه داشت. فرقهٔ مذکور مدعی رویکردی بود به مسیحیت با توجه به تأویل دقیق آرای آگوستین قدیس[۱۷]. پاسکال در زمان نوشتن *نامه‌ها*، ژانسنیست سرسختی بود و مداخله‌اش در این نزاع کوششی بود برای دفاع از ژانسنیسم در مقابل تلاش پاپ برای نادیده گرفتن این فرقه.

به‌طور کلی دیدگاه‌های دینی پاسکال، آشکارا متأثر از آرای آگوستین قدیس است. او سخت به این باور آگوستین سر سپرده

مهمترین آثار

آزمایش‌هایی در باب خلأ (۱۶۴۷ م.)
این اثر که حاصل چهار سـال پژوهش تجربی و آزمایشگاهی است، علیه این دیدگاه سنتی موضع می‌گیرد که مدعی است: «طبیعت از خلأ متنفر است».

نامه‌هایی به شهرستان (۱۶۵۷ م.)
مجموعـه‌ای از هجده نامه اسـت کـه حملهٔ کوبنـده‌ای را بـه دیدگاه‌های یسـوعیان صورت می‌دهد. اینـان به منفعت‌طلبـی در دیدگاه‌های اخلاقی و دینی‌شان متهم بودند چرا که حاضر بودند دقت آموزه‌های خود را فدای منافع سیاسی‌شان کنند.

اندیشه‌ها (۱۶۷۰ م.)
دفاعیه‌ای اسـت از مسیحیت. این اثر که در زمان مرگ پاسکال ناتمام ماند، مجموعه‌ای است مشتمل بر مقالات کوتاه و گزین‌گویه‌ها. شهرت این کتاب به‌سبب طرح شـرط‌بندی معروف پاسکال است که استدلالی است در تأیید عقلانی‌بودن اعتقاد به خداوند.

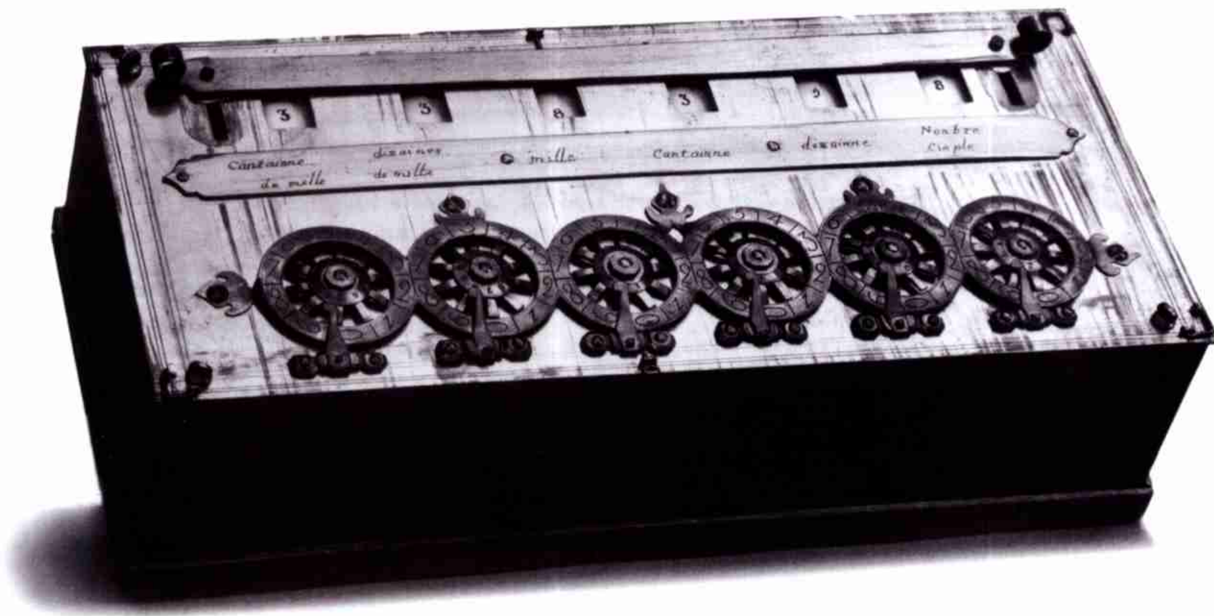
بود که هبوط، روح انسـان را عمیقاً فاسـد ساخته اسـت. و تنها به‌واسطهٔ فیض[۱۸] الهی است که انسان می‌تواند نجات پیدا کند، و آن هم نه همهٔ انسان‌ها بلکه تعداد معدودی از آن‌ها؛ در نظر او، فیض خداوند چنان است که کسانی که خداوند آن‌ها را مورد لطف خود قرار داده باشد، همواره راه او را دنبال خواهند کرد. امّا پاسکال باور به تقدیر ازلی[۱۹] را نیز از آگوستین اخذ کرده بود، یعنی این باور که رستگاری از پیش مقرر شده است. بنابراین انسان برای رسیدن به رستگاری هیچ کاری نمی‌تواند انجام دهد؛ این خداوند است که یا خود را در قلب فردی خاص حاضر می‌گرداند و یا خیر.

استدلال شرطی پاسکال[۲۰]

باور مذکور اندکی با این موضوع که پاسکال در سال‌های آخر عمر خود به نوشتن مقدماتی در دفاع از مسیحیت پرداخت، در تناقض اسـت. گرچه او نتوانسـت این کتاب را کامل کند، امّا نوشته‌هایش تحت عنوان *اندیشه‌ها*[۲۱] گردآوری شد. در همین کتاب است که استدلال شرطی معروف پاسکال را می‌توان یافت. استدلال وی به شرح زیر است: یا خداوند وجود دارد و یا خیر. ما مجبوریم یکی از این‌دو باور را انتخاب کنیم، و از مواجهه با این معضل وجودی هیچ گریزی نیسـت. اگر او وجود نداشـته باشد، ما از باور به وجود او زیان چندانی نمی‌بینیم. امّا اگر او وجود داشته باشد، آنگاه ما از باور به وجود او سود فراوانی خواهیم برد و از عدم باور به وجود او نیز زیان زیادی نصیب‌مان می‌شـود. پس منطقی اسـت شـرط ببندیم که او وجود دارد و رفتار متناسـبی نیز در پیش بگیریم. چنانکه پاسکال می‌گوید: «من باید بیشتر از ارتکاب این اشتباه در هراس باشم که مسیحیت را نپذیرفته باشم و بعداً متوجه شوم که حقیقت داشته است، تا اینکه به اشتباه باور بیاورم مسیحیت حقیقت دارد».

لذا این شرط‌بندی استدلالی برای اثبات وجود خدا نیست؛ پاسکال می‌دانست که با استدلال عقلی نمی‌تواند کافران را متقاعد سازد که خداوند وجود دارد. این استدلال بیشتر، بر عقلانی‌بودن *باور* به وجود خداوند دلالت دارد و برای کسـانی طرح‌ریزی نشـده که یقین دارند خدا وجود ندارد، بلکه روی صحبت آن بیشـتر با کسانی اسـت که مردّد هسـتند، افرادی که در وجود خدا شـک دارند، امّا هنوز دل در گرو او دارند. البته این استدلال با دیدگاه‌های آگوستینی‌مشـرب او هم جور درنمی‌آید. خود پاسـکال هم پیش‌بینی می‌کرد از این حیث مورد انتقاد قرار بگیرد که اگر بپذیریم باور مردم لزوماً مایهٔ رستگاری‌شـان نیسـت، پس کوشش برای ترغیب مردم به پذیرفتن صحّت باورهای دینی غریب می‌نماید. پاسـخ پاسـکال این بود که شـاید خداوند بخواهد این کار را از طریق دیگر مردمان انجام دهد، از این‌رو او وظیفه دارد که بکوشـد مردمان را به سـمت ایمان هدایت کند. با

نخسـتین ماشین‌حسـاب کـه پاسـکال در جوانی آن‌را طراحی کـرد و سـاخت تا به پـدرش در محاسبهٔ مالیات‌ها کمک کند.



وجود اینکه این پاسخ شاید بتواند انگیزهٔ شخصی پاسکال را از این عمل توضیح دهد، امّا معلوم نیست که خود استدلال شرطی او بتواند انگیزه‌ای برای چنین اقدامی باشد. اگر آیندهٔ انسان از پیش تعیین شده است، اصلاً چرا باید دست به کاری زد؟ چرا نباید دست روی دست گذاشت و منتظر شد تا خدا خود کاری بکند.

به‌رغم همهٔ این معضلات، استدلال شرطی پاسکال، استدلال تأثیرگذاری بود و از آن به‌عنوان نمونهٔ نخستین نظریهٔ تصمیم‌گیری[۲۲] یاد می‌شود. شاید بتوان گفت مهمترین علّت شهرت پاسکال در میان افراد تحصیل‌کرده، همین استدلال باشد. امّا این امر به یک معنا از بداقبالی او حکایت می‌کند؛ با وجود آن‌که دستاوردهای پاسکال حوزهٔ وسیعی را شامل می‌شود، امّا هم اکنون کارهای او در زمینهٔ ریاضیات و علوم را بسیار تأثیرگذارتر از دفاعیات او از دین تلقی می‌کنند.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

کتاب *اندیشه‌ها* به فارسی ترجمه شده است:

- *اندیشه‌ها و رسالات*، متن از لئون برونسویک، ترجمهٔ رضا مشایخی، ابن‌سینا، ۱۳۵۱.

دربارهٔ زندگی پاسکال نگاه کنید به:

- فائزه سرمدی، *زندگی بلز پاسکال*، تهران، شرکت توسعهٔ کتابخانه‌های ایران، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Blaise Pascal

۲ - پاسکال با کمک دستیارانش نخستین سیستم اتوبوسرانی شهری را در سال ۱۶۶۲ میلادی در پاریس راه‌اندازی کرد. اتوبوس‌های مذکور، کالسکه‌هایی بزرگ بودند که اسبها آنها را می‌کشیدند. امّا این سیستم چند سال بیشتر دوام نیاورد.

۳ - Etienne

۴ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۶ در بخش مربوط به توماس هابز در کتاب حاضر.

۵ - Rouen

۶ - Torricelli، توریچلّی (۱۶۰۸-۱۶۴۷ م.) فیزیکدان و ریاضیدان مشهور ایتالیایی.

۷ - Pierre Petit، پی‌یر پتی (۱۵۹۴-۱۶۷۷ م.)، متفکر و فیزیکدان فرانسوی

۸ - *Experiments on a vacuum*

۹ - Père Noël

۱۰ - Clermont

۱۱ - مکتب پوزیتیویسم منطقی یا مکتب تحصّلی (logical positivism) گرایشی است که بنابر آن، فلسفه باید ادعای نیل به شناخت را غیر از طریق اثبات تجربی و علمی کنار گذارد.

۱۲ - *ex nihilo*، واژه‌ای لاتینی به‌معنای از کتم عدم (out of nothing) چنانکه طبق بسیاری از متون دینی، خلق جهان از کتم عدم صورت گرفته است.

۱۳ - *Preface to a treatise on a vacuum*

۱۴ - *Provincial Letters*

۱۵ - پاسکال این نامه‌ها را از زبان یک پاریسی به دوست شهرستانی خود می‌نویسد و در آن‌ها مسائل اخلاقی و دینی رایج در محافل فکری پایتخت را گزارش می‌کند. نثر پاسکال در این اثر بسیار درخشان است.

۱۶ - Jansenism، این فرقه را کورنلیوس ژانسن (۱۵۸۵– ۱۶۳۸ م.) (Cornelius Jansen) اهل فلاندرز پایه‌گذاری کرد.

۱۷ - Saint Augustine، آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰ م.) از تأثیرگذارترین فیلسوفان و اندیشمندان قرون وسطی محسوب می‌گردد. او از شکل‌دهندگان به سنت مسیحی غربی (کاتولیک و پروتستان) به‌شمار می‌آید.

۱۸ - grace

۱۹ - predestination

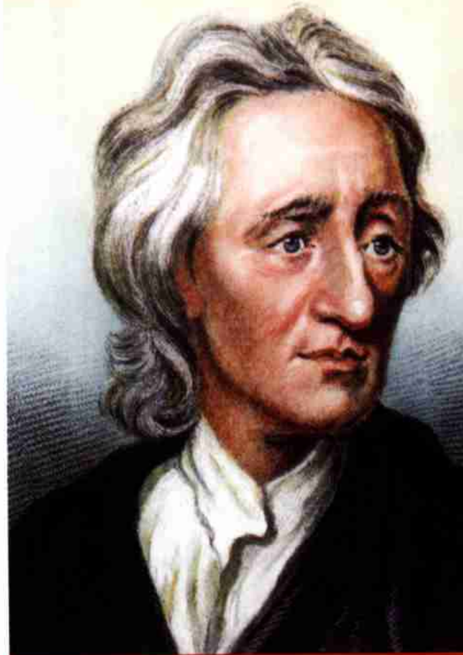
۲۰ - Pascal's Wager

۲۱ - *Thoughts* یا بنا به عنوان اصلی کتاب *Pensées*

۲۲ - decision theory، عنوانی است برای هر نوع نظریه‌ای که درپی توصیف فرآیند تصمیم‌گیری است، و روش‌های ریاضیاتی نیز در آن مورد استفاده قرار می‌گیرد.

جان لاک

۱۶۳۲ - ۱۷۰۴ م.



جان لاک[۱] (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م.) عمدتاً به دو موضوع می‌پرداخت؛ یکی مسئلهٔ جامعه، که آرای او در این زمینه غالباً در تقابل با آرای توماس هابز قرار می‌گیرد و دیگری معرفت‌شناسی، که در این‌جا معمولاً همراه با دیوید هیوم و اسقف بارکلی در ذیل گروهی موسوم به تجربه‌گرایان انگلیسی[۲] دسته‌بندی می‌شود.

بسیاری بر این باورند که جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م.) پدر تجربه‌گرایی مدرن[۳] است، یعنی دیدگاهی که شناخت را نه از تصوّرات فطری[۴] بلکه از تجربه[۵] ناشی می‌داند. همچنین شکی نیست که او فیلسوف سیاسی و اخلاقی بسیار تأثیرگذاری بوده است و برخی تا آنجا پیش می‌روند که بگویند تفکرات او بود که هم انقلاب آمریکا و هم انقلاب فرانسه را ممکن ساخت. همچنین شاید بتوان او را بزرگترین فیلسوف دوران مدرن انگلستان به‌شمار آورد، زیرا هم او بود که کوشش بسیاری کرد تا فلسفهٔ روزگارش را از قید تفکر مَدرسی و یونان باستان برهاند. برخی پا را از این هم فراتر می‌گذارند و می‌گویند او بزرگترین فیلسوفی است که انگلستان تاکنون به‌خود دیده است. بی‌تردید او با بسیاری از کسانی که در اوج قرار گرفته‌اند، یک ویژگی مشترک داشته است: صاحبان قدرت دست‌کم یکبار قصد جانش را کرده‌اند.

لاک در ورینگتون[۶] در ناحیهٔ سامرست[۷]، از پدر و مادری سختگیر و پاک‌آیین[۸] به‌دنیا آمد. پدرش او را برای تحصیلات زودهنگامش به مدرسهٔ وست‌مینستر[۹] لندن فرستاد، لاک بعدها به دانش‌آموز شبانه‌روزی این مدرسه تبدیل شد امّا درنهایت در سال ۱۹۵۲ میلادی آنجا را ترک کرد و به عنوان شاگرد در کلیسای مسیح[۱۰] در آکسفورد[۱۱] پذیرفته شد. در همین کلیسا بود که لاک به عادت عجیبی روی آورد. او نوشته‌هایش را به‌صورت رمز و با جوهر نامریی می‌نوشت تا آن‌ها را پنهان نگاه دارد. بسیاری از کتاب‌ها و مقالات لاک نخست به‌صورت ناشناس چاپ می‌شد، ظاهراً لاک در تمام طول زندگی خود زیاده از حدّ پنهانکار بود و نسبت به چند تن از دوستانش که از قرار معلوم هیچ تقصیری هم نداشتند، سخت مشکوک بود.

آشوب سیاسی

لاک شدیداً مجذوب موفقیت‌ها و روش‌های مبتنی بر مشاهدهٔ علوم جدید شد، که این امر بی‌شک از اثرات معاشرت با دوست و همشاگردی خود در آکسفورد یعنی رابرت بویل[۱۲] بود. بارون اشلی[۱۳] در این زمان عالی‌مقام‌ترین دوست او محسوب می‌شد که بعداً به ارلِ شافتزبری[۱۴] ارتقا رتبه یافت. او آنقدر به لاک علاقه داشت که وی را پزشک شخصی خود کرد و در خانهٔ خود در لندن اقامت داد. لاک همکاری‌های متعددی با ارل داشت و علی‌الظاهر دوستش نیز او را در چندین شغل دولتی منصوب کرد. لاک دبیر شورای کشت و تجارت شد، و همهٔ شواهد حاکی از آن است که به‌خوبی از پس این کار برآمد، او چندی بعد به ریاست این شورا منصوب گردید. زندگی لاک بر وفق مراد بود.

امّا وقتی حامی او به یکی از سردمداران مخالفت پارلمان با خاندان سلطنتی استوارت[۱۵] مبدل شد، بخت از او روی برگرداند. شافتزبری در سال ۱۶۸۱ میلادی متهم به خیانت و توطئه شد ولی از این اتهام تبرئه گردید، امّا لاک با توجه به روابط نزدیکش با او ترسید که به خطر بیفتد و همین‌طور هم شد. لاک در سال ۱۶۸۳ میلادی به هلند گریخت و جیمز دوم[۱۶] اصرار داشت که حکومت هلند او را به انگلستان بازگرداند تا احتمالاً به‌جرم خیانت محاکمه شود. هلند به این موضوع چندان اعتنایی نکرد، با این‌حال لاک مجبور شد با کمک دوستانش برای مدّتی پنهان شود. گرچه این تبعید که یک دهه به‌طول انجامید گاهی تلخ و غم‌انگیز می‌نمود، امّا زمان و انگیزهٔ فکری‌ای را که لاک برای تمرکز بر روی دو کتابش بدان نیاز داشت، فراهم کرد؛ کتاب‌هایی که لاک پیش از این حدود یک دهه به‌طور پراکنده به نوشتن آن‌ها مشغول بود. در سال ۱۶۸۷، لاک در زمرهٔ مشاوران ویلیام آو اورنج[۱۷] درآمد و وقتی ویلیام به سلطنت رسید، لاک در رکاب ماری، ملکهٔ آینده انگلستان به کشور بازگشت.[۱۸] به او چندین منصب حکومتی پیشنهاد شد و لاک آن‌ها را پذیرفت امّا دست‌کم بخشی از زمان خود را به تکمیل کتاب‌هایش اختصاص داد.

دو رساله دربارهٔ حکومت

یکی از این کتابها یعنی *دو رساله دربارهٔ حکومت*[۱۹]، بیانگر فلسفهٔ سیاسی لاک و قطعاً ماحصل زمانه‌ی اوست.

نخستین رساله از دو رسالهٔ مذکور، حمله‌ای است به این پندار که حق حکومت پادشاه امری الهی است، امّا این رسالهٔ دوم است که بسیار مورد مطالعه قرار گرفته است. لاک در این رساله می‌گوید مردم حتی به‌فرض هم که در وضع طبیعی[20] زندگی کنند و در این وضع فاقد حکومت مدنی باشند، باز هم نسبت به خداوند وظایفی دارند مبنی بر این‌که به تن، مالکیت و یا آزادی دیگری آسیب نرسانند، و متقابلاً حق دارند از خود، مالکیت و آزادی‌شان دفاع کنند. امّا برخلاف هابز که در وضع طبیعی تنها یک حاکم مطلق‌العنان را مایهٔ نجات انسان از وحشی‌گری سایر مردم می‌داند، لاک مدعی است که مردم بنا به مصلحت حکومت تشکیل می‌دهند و یک قاضی یا گروهی از قضات را برمی‌گزینند تا مدافع حقوق طبیعی‌شان باشد. گرچه خِرد حکم می‌کند که همگان از قوانین معیّنی پیروی کنند، امّا همگان به یک اندازه از خرد بهره‌مند نیستند و از آن‌گذشته امکان دارد که مردم کاملاً بخردانه با هم از در مخالفت درآیند. به همین دلیل است که به یک قاضی یا گروهی از قضات بی‌طرف نیازمندیم و همین امر انگیزهٔ اساسی برای الزام وجود حکومت و همچنین الزام وجود خود همین قرارداد اجتماعی را فراهم می‌آورد. لاک در ادامهٔ مخالفت خود با هابز مدعی است که قرارداد اجتماعی میان مردم و وکلای منتخب یا منصوب آن‌ها منعقد می‌شود. این امر وجهی تعهدات قراردادی هم برای مردم و هم برای حکومت پدید می‌آورد و دلالت‌های ضمنی فراوانی هم دارد. فی‌المثل این‌که صاحبان قدرت ممکن است به‌سبب خودکامگی، سقوط خود را اجتناب‌ناپذیر کنند.

در باب فاهمهٔ انسانی

کتاب دیگر *رساله‌ای در باب فاهمهٔ انسانی*[21] است، که بنا به ادعای لاک، نوشتن آن را از مباحثات پیچیده‌ای که در زمان خدمت برای شافتزبری با برخی از دوستانش انجام می‌داده، الهام گرفته است و به‌قول یکی از افراد مطلعی که احتمالاً خود نیز در آن جلسات حضور داشته، موضوع این مباحث، اخلاق[22] و وحی[23] بوده است. دوستان وی در این مباحثات در تنگنا افتاده بودند و به این نتیجه رسیدند که پیش از ادامهٔ بحث، نخست «ضروری است که توانایی‌های خودمان را بررسی کنیم و ببینیم که فهم ما می‌تواند به کدام امور تعلق بگیرد و به کدام امور نه». در دل این بررسی و پژوهش مفهوم تصوّر[24] نهفته است چرا که از نظر لاک تصوّر عبارت است از «هر آنچه که وقتی انسان می‌اندیشد، متعلَق فهم اوست». آنچه که ذهن ما قادر به تفکر دربارهٔ آن است، به ماهیّت تصوّرات ما بستگی دارد و برای لاک این سؤال پیش می‌آید که به‌راستی تصوّرات ما چگونه برانگیخته می‌شود.

نخستین کتاب *رساله*، استدلال مفصلی است علیه این نظریه که تصوّرات فطری هستند. آموزهٔ فطری بودن تصوّرات مدعی است که ذهن دست‌کم پاره‌ای تصوّرات و یا اصولی دارد که به تجربه درنمی‌آید، به دیگر سخن برخی تصوّرات لاجرم جزئی از ویژگی‌های ساختاری ماست. این دیدگاه نخستین بار در تفکر افلاطون جلوه می‌کند امّا پیداست که بسیاری از متفکران مَدرسی و همچنین کسانی از جمله دکارت و تاحدودی لایب‌نیتس در دوران مدرن نیز، آن را پذیرفته‌اند. لاک یک‌تنه این نوع تفکر را به کناری می‌زند.

آموزهٔ تصوّرات فطری

لاک بر این باور بود که آموزهٔ تصوّرات فطری تلویحاً بیانگر این نکته است که باید تصوّرات یا اصولی وجود داشته باشد که مورد توافق همگان باشد و مدعی می‌شود که چنین توافق عام و جهان‌روایی در کار نیست. لاک از باب مثال می‌گوید حتی قوانین زیربنایی منطق هم که ساختن بنای خرد بدون آن غیرممکن است، مورد توافق همگان نیست. «شاید چنین اصلی وجود داشته باشد، امّا ضروری است که این اصل را حتی «کودکان و دیوانگان» نیز بشناسند، که نمی‌شناسند چه برسد به‌این‌که دربارهٔ آن

مهمترین آثار

دو رساله دربارهٔ حکومت (۱۶۹۰ م.): گزیدهٔ نوشتارهای سیاسی لاک است. نخستین رساله نقد لاک است بر پندار الهی بودن حق حکومت پادشاه. رسالهٔ دوم، گزینهٔ پیشنهادی لاک را مطرح می‌کند که عبارت است از این دیدگاه که الزام وجود حکومت از توافق میان افرادی که حکومت بر آن‌ها صورت می‌گیرد، ناشی شده است.

رساله‌ای در باب فاهمهٔ انسانی (۱۶۹۰ م.): بزرگترین دستاورد فلسفی لاک است. هدف او در این اثر مشخص کردن این امر است که ذهن انسان دقیقاً چه چیزهایی را می‌تواند فهم کند و به همین سبب این کتاب مشتمل بر ملاحظاتی است دربارهٔ شناخت خود، جهان و خداوند. شاید دلیل شهرت این اثر، این باشد که لاک در آن آموزهٔ تصوّرات فطری را درهم می‌کوبد. این کتاب به تجربه‌گرایی در قرن هفدهم جان تازه‌ای بخشید.

توافق هم داشته باشند».

ممکن است در پاسخ او گفته شود هر کسی که می‌تواند عقل خود را به‌کار گیرد، و یا در مورد کودکان هر کسی که به سن بلوغ می‌رسد، به چنین اصولی معترف خواهد بود و این ثابت می‌کند که این اصول خود فطری هستند و پیشاپیش در ذهن نقش بسته‌اند و فقط باید آن‌ها را کشف کرد. لاک می‌گوید که این استدلال فطری بودن تصوّرات را ثابت نمی‌کند. اولاً دامنهٔ شمول آن بسیار گسترده است، یعنی هر چیزی را که عقل کشف می‌کند از جمله قوانین ریاضی، فطری می‌داند. ثانیاً به‌فرض هم که وقتی همه به سن بلوغ می‌رسند این اصول را بپذیرند، این مسئله فطری بودن آنها را اثبات نمی‌کند. دیدگاه و تبیین دیگری هم دربارهٔ منشأ تصوّرات وجود دارد که از پس این مسائل برمی‌آید؛ یعنی همان صورت‌بندی لاک از تجربه‌گرایی که شاید بهترین استدلال علیه فطری بودن تصوّرات است.

لاک مدعی است که ما با ذهنی پاک همچون *لوحی سفید*[۲۵] به‌دنیا می‌آییم و تجربه تنها منشأ تصوّرات ماست. تصوّرات حسی از تجربیات حسی ما ناشی می‌شود و این امر هنگامی رخ می‌دهد که قوای حسی ما با جهان ارتباط برقرار می‌کند، امّا تصوّرات مربوط به تأمل[۲۶] نتیجهٔ درون‌نگری است و هنگامی پدید می‌آید که ما متوجهٔ نحوهٔ عمل ذهن‌مان بر تصوّرات ناشی از حواس هستیم. به‌طور کلی تصوّرات بر دو دسته‌اند: بسیط و مرکّب. تصوّر بسیط «چیزی نیست مگر یک تصوّر و پنداشت منفرد در ذهن که قابل تجزیه به تصوّرات دیگر نیست». تصوّرات مرکّب خود از تصوّرات بسیط برساخته شده‌اند. ذهن قادر به ایجاد تصوّرات بسیط نیست امّا می‌تواند با ترکیب و دخل و تصرف در خزانهٔ تصوّرات بسیط خود، تصوّراتی مرکّب پدید آورد.

کیفیات اوّلیه و ثانویه

پرسشی که در این‌جا خودنمایی می‌کند این است که میان تصوّرات، که به‌قول لاک متعلَّق فهم ما هستند، و امور واقعی در جهان خارج چه رابطه‌ای وجود دارد. در این‌جاست که لاک تمایز میان کیفیات اوّلیه[۲۷] و کیفیات ثانویه[۲۸] اشیاء را مطرح می‌کند، که اولی «به هیچ‌عنوان منفک» از اشیاء مادی نیست، با وجود تمام تغییرات ثابت می‌ماند، و بخشی از «هر جزء از ماده» است. لاک جسمیت[۲۹]، امتداد، شکل، حجم و حرکت را کیفیات اولیهٔ چیزها می‌داند. امّا کیفیات ثانویه «در خود چیزها نیست بلکه عبارت است از این‌که اشیاء با استفاده از کیفیات اولیهٔ خود قادرند ادراکات حسی گوناگونی در ما ایجاد کنند». منظور لاک در این‌جا رنگ، طعم، لمس، بو و صداست. مثلاً تصوّر ما از شکل یک لیمو، به‌راستی خبر از چگونگی چیزی در جهان خارج به ما می‌دهد، امّا این امر در مورد طعم آن صادق نیست یا لااقل دقیقاً به همان صورت نیست.

هم تمایز بین تصوّرات بسیط و مرکّب و هم تمایز میان کیفیات اوّلیه و ثانویه در مورد محدودیت‌های فهم انسان دلالت‌های ضمنی فراوانی دارد. بحث لاک در پایان *رساله* در مورد تصوّرات صادق یا کاذب، کمابیش رئوس این محدودیت‌ها را از منظر تجربی برمی‌شمرد و پیامدهای



ویلیام آو اورنج، که بعدها پادشاه انگلستان شد و ویلیام سوم لقب گرفت. او در سال‌هایی که لاک در هلند در تبعید به سر می‌برد، حامی او بود.

نتیجه‌گیری‌های او بسیار زیاد است. فی‌المثل لاک مدعی است که تصوّرات مرکّب، به یک معنا ممکن است مایهٔ گمراهی ما باشد. ما می‌توانیم تصوّرات را به‌گونه‌ای با هم ترکیب کنیم که هیچ چیز در عالم خارج نتواند مابه‌ازای آن باشد. هیوم می‌گوید همین وضع در مورد پندارهای فلسفی نظیر خودِ پاینده[۳۰] و ضرورت وجود روابط علی و معلولی نیز صادق است، که همگی تصوّراتی هستند که علی‌الظاهر فاقد انطباع حسیِ[۳۱] مرتبط و توجیه‌کننده خود هستند.[۳۲] همچنین این پرسش مطرح می‌شود که نسبت تصوّرات ما از کیفیات اشیاء با خود اشیاء چیست و این همان پرسشی است که بارکلی بدان پرداخته است. تمایزی که لاک میان کیفیات اوّلیه و ثانویه قائل می‌شود مستلزم این است که دست‌کم برخی از تصوّرات ما جهان را به‌گونه‌ای که واقعاً هست، بازنمایی نکند و از این‌جا تا شک در این باب که: نکند هیچ یک از تصوّرات ما نمی‌تواند چنین کند، راه درازی نیست.

تأثیر لاک

لاک در زندگی خود با منتقدان بسیاری مواجه شد که معتقد بودند تجربه‌گرایی او تنها به شک‌گرایی[۳۳] ختم می‌شود و بس. امّا حالا که زمان زیادی از آرای او گذشته، می‌بینیم که عملاً این‌گونه نبوده است و از کارهای او نتایج بسیار دیگری هم پدید آمده است. تفکر او پدید آمدن هیوم و بارکلی را نه تنها ممکن بلکه اجتناب‌ناپذیر ساخته و حتی کانت و سنت پس از وی نیز وامدار اوست، نحله‌های فراوان تجربه‌گرایی واجد یا فاقد فلسفه که دیگر جای خود دارند. اخیراً تأثیر لاک بر کار طرفداران مکتب پراگماتسیم (مکتب اصالت عمل)، پوزیتیویست‌های منطقی و همچنین کسانی که معتقدند فلسفه باید از آبشخور علوم تجربی سیراب شود نیز معلوم شده است؛ که البته این دستهٔ اخیر فیلسوفانی هستند که امروزه روز فراوان پیدا می‌شوند و سخت سرگرم کارند.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثاری که از جان لاک به فارسی ترجمه شده است:

- *تحقیق در فهم بشر*، تلخیص از پتسین، ترجمهٔ صادق رضازادهٔ شفق، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- *جستاری در فهم بشر*، تهران، شفیعی، ۱۳۸۰.
- *رساله‌ای درباب حکومت*، ترجمهٔ حمید عضدانلو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.

دربارهٔ آرای جان لاک نگاه کنید به:

- فرشاد شریعت، *جان لاک و اندیشهٔ آزادی*، تهران، آگاه، ۱۳۸۰
- منوچهر بزرگمهر، *فلاسفهٔ تجربی انگلستان، لاک و بارکلی*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.
- سوگوون کانگ، *توماس هابز و جان لاک: شرح فلسفه و آثار برگزیده*، ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)، تهران، نشر اقبال، ۱۳۸۴.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - John Locke
۲ - British Empiricists
۳ - Modern Empiricism
۴ - innate ideas
۵ - experience
۶ - Wrington
۷ - Somerset
۸ - پاک‌دینی یا پاک‌آیینی (Puritanism)، عبارت بود از سبک و سیاق گروهی از پروتستان‌های پرشور انگلیسی که در اعتراض تشریفات سنتی کلیسای روم از این کلیسا بریدند. به سبب منزه‌طلبی افراطی و سخت‌گیری اخلاقی هواداران این گروه، اصطلاح مزبور معنای ریاضت‌کشی و تعصب دینی به‌خود گرفت.
۹ - Westminster
۱۰ - Christ Church
۱۱ - Oxford
۱۲ - Robert Boyle، رابرت بویل (۱۶۲۷-۱۶۹۱ م.) فیزیکدان و شیمیدان معروف انگلیسی.
۱۳ - Baron Ashley
۱۴ - Earl of Shaftsbury
۱۵ - Stuarts
۱۶ - James II
۱۷ - William of Orange، ویلیام آو اورنج (۱۶۵۰-۱۷۰۲ م.) که از سال ۱۶۸۹ تا پایان عمر بر بریتانیا و ایرلند پادشاهی کرد.
۱۸ - ملکه ماری دوم (Queen Mary II) همسر ویلیام تقریباً به اندازهٔ خود پادشاه در قدرت سهیم بود و مردم انگلستان گاهی از عبارت حکومت ویلیام و ماری استفاده می‌کنند.
۱۹ - *Two Treatises of Government*
۲۰ - state of nature
۲۱ - *An Essay Concerning Human Understanding*
۲۲ - morality
۲۳ - revelation
۲۴ - idea
۲۵ - *tabula rasa*
۲۶ - reflection
۲۷ - primary properties
۲۸ - secondary properties
۲۹ - solidity
۳۰ - enduring self
۳۱ - sensory impression
۳۲ - این موضوع در بخش مربوط به هیوم به تفصیل توضیح داده شده است.
۳۳ - scepticism

باروخ اسپینوزا

۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ م.



باروخ اسپینوزا[1] (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م.)، را هم فیلسوفان و هم فلسفه‌پژوهان بسیار دوست می‌دارند و تحسین می‌کنند؛ برتراند راسل دربارهٔ او می‌گوید: او «شریف‌ترین و دوست‌داشتنی‌ترینِ فلاسفهٔ بزرگ است».

امّا همان‌گونه که راسل هم در ادامه یادآور می‌شود، این امر مانع از آن نشد که او را در زمانهٔ خود به بدعت در دین متهم نکنند؛ او را در جوانی به جرم «بدعت‌های دهشتناک» از جامعهٔ یهودی طرد کردند. مصائب و مشکلات او در باورهای نامتعارفش دربارهٔ خداوند و جهان ریشه داشت.

اسپینوزا در ۲۴ نوامبر سال ۱۶۲۳ میلادی در آمستردام متولد شد. خانواده‌اش به‌طور مخفیانه یهودی بودند! یعنی وادار شده بودند مسیحیت را بپذیرند، امّا در خفا ایمان یهودی خود را حفظ کرده بودند. پدرش که تاجر موفقی بود، از ترس تعقیب و آزار به آمستردام گریخته بود و در جامعهٔ یهودیان برای خود موقعیت نسبتاً مهّمی دست و پا کرده بود. اسپینوزای جوان در مدرسه و کنیسهٔ محلی به تحصیل پرداخت و در آنجا زبان عبری و الهیات یهودی را آموخت و در ساعت‌های خارج از مدرسه نیز به آموختن زبان لاتین، آلمانی و برخی دیگر از زبان‌های اروپایی می‌پرداخت. پدرش امید داشت که او خاخام شود. امّا هنگامی که اسپینوزا به سن ۲۰ سالگی رسید، دیگر معلوم بود که این کار شدنی نیست.

خروج از یهودیت

اسپینوزا تحت تأثیر فرانسیس وان دن اندن[2] معلّم خصوصی خود، هر روز بیشتر از پیش از معلمان خاخام خود ناخرسند می‌شد و با برخی فرقه‌های غیرراست‌کیش مسیحی و مهمتر از همه فرقهٔ کولژیان‌ها[3] احساس نزدیکی می‌کرد. این امر باعث شد که روابطش با جامعهٔ یهودی اطراف خود تیره‌تر شود. این مسئله در سال ۱۶۵۳ میلادی به اوج خود رسید. و این زمانی بود که او نپذیرفت از بابت این اعتقادش استغفار کند که: در کتاب مقدس هیچ اشاره‌ای مبنی بر این‌که خداوند فاقد جسم باشد، وجود ندارد. او پس از یک دورهٔ سی روزهٔ طرد، مورد تکفیر واقع شد و او را از کنیسه بیرون راندند. می‌گویند او پس از مطلع شدن از این قضیه گفت: «بسیار خوب. امّا این موضوع مرا به انجام هیچ کاری که تا به‌حال هم انجام نداده بودم، مجبور نمی‌کند».

بی‌تردید مشاهدهٔ همین رفتار مراجع مذهبی بود که او را واداشت تا یکی از دو کتابی که در طول زندگی خود منتشر کرد را به لزوم آزادی و تساهل دینی اختصاص بدهد. این اثر که به *رسالهٔ الهیات و سیاست*[4] موسوم بود، به‌طور ناشناس و در سال ۱۶۷۰ منتشر شد و با کتاب مقدس به‌مثابهٔ کتابی تاریخی که در متن فرهنگ پدید آمده و لاجرم فهم محدود مؤلفان خود را منعکس می‌کند، مواجه شده بود. از همین رو بود که اسپینوزا فی‌المثل منکر این موضوع بود که معجزاتی که در کتاب مقدس آمده، خاستگاه مافوق‌طبیعی دارند؛ بلکه می‌گفت این‌ها پدیده‌هایی طبیعی بودند که مؤلفان کتاب مقدس، به‌دلیل عدم اطلاع کافی آن‌ها را بد فهمیده‌اند. اسپینوزا در عین حال معتقد بود که کتاب مقدس دیدگاه اخلاقی منسجمی را عرضه کرده است، دیدگاهی که بر پیغام عشق و محبت استوار است، و در این کتاب هیچ نشانی از تأیید رفتار سختگیرانه و عدم تساهل مذهبی دیده نمی‌شود.

رسالهٔ اخلاق اسپینوزا

در جدال اسپینوزا با مرجعیّت دینی طنزی نهفته است، چرا که اسپینوزا باور داشت خداوند به‌راستی در همه‌جا حاضر است. یا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم اسپینوزا مدعی بود که هر موجودی جلوه‌ای از یک جوهر است که دقیقاً آن را می‌توان خدا یا طبیعت نام نهاد. او این دیدگاه را در معروفترین اثر خود یعنی *رسالهٔ اخلاق*[5] عرضه کرد، کتابی که دوستانش آن‌را مدّت کوتاهی پس از مرگش منتشر کردند.

رسالهٔ اخلاق اثر دشواری است، و بخشی از این امر به‌سبب ساختار آن است. اسپینوزا این کتاب را به شیوهٔ قضایای هندسی به‌نگارش درآورده، یعنی با استفاده از استدلال استنتاجی دقیق و موشکافانه از چند مقدمه به نتایجی می‌رسد. برتراند راسل معتقد است لزومی ندارد که یک دانشجوی امروزی در پی آموختن جزئیات استدلال فنی اسپینوزا باشد، بلکه کافی است توجه خود را بر برخی اشارات پراکنده که در حواشی و ضمایم

این اثر آمده است، متمرکز کند.

رسالهٔ اخلاق، به‌رغم دشوار بودنش، یکی از متون کلاسیک فلسفهٔ غرب محسوب می‌شود، لذا جا دارد به برخی از مباحث آن نگاهی بیندازیم. اسپینوزا در بخش نخست این اثر، باورهای مابعدالطبیعی خود را تبیین می‌کند؛ مبنای این باورها عبارت است از این امر که واقعیت، تنها متشکل از یک جوهر است و همان‌گونه که در بالا هم گفته شد می‌توان آن‌را خدا یا طبیعت نامید. اسپینوزا مدعی شد که این جوهر واحد بی‌نهایت صفت و ویژگی دارد؛ امّا انسان تنها قادر است دو نوع از آن صفات را بازشناسد که عبارتند از امتداد فیزیکی و اندیشه. انسان خود واقعیت مستقل و مجزایی ندارد بلکه تنها جلوه‌ای است از بی‌کرانگی خداوند.

به‌راحتی می‌توان حدس زد که چرا دیدگاه اسپینوزا بدعت در دین تلقی شده است، زیرا چنانکه دیدیم او معتقد بود خداوند طبیعت را خلق نکرده بلکه خداوند با طبیعت هم‌ارز است؛ و انسان بندهٔ خداوند نیست، بلکه جلوه‌ای از او است. علاوه‌بر این، دیدگاه اسپینوزا اشاراتی ضمنی به برخی درون‌مایه‌های رایج الهیات مسیحی نیز داشت، که شاید مهمترین آن‌ها، این آموزه است که هرچه که اتفاق می‌افتد، تجلّی گریزناپذیر خداوند یا طبیعت است و هیچ جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند، و در نتیجه مفهوم گناه محل اختلاف واقع می‌شود.

اسپینوزا از چنین اشارات ضمنیِ اثر خود کاملاً آگاه بود. او مدعی شد مردمی که خیال می‌کنند «آزادانهٔ تصمیم می‌گیرند که حرف بزنند، ساکت شوند یا به نحوی از انحاء عمل می‌کنند، با چشمانی باز در خواب و رؤیا به‌سر می‌برند»؛ و تنها به این دلیل قادرند به رویاپردازی‌های خود ادامه دهند که از علل راستین اعمال خود غافلند:

> تجربه هم به‌مانند خرد، آشکارا به ما می‌آموزد که مردم تنها به این دلیل که از اعمال خود آگاهند، خیال می‌کنند آزاد هستند، و البته از علّت‌هایی که این اعمال را ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌سازد، ناآگاهند؛ و از این گذشته، معلوم است که خواهش‌های نفس چیزی نیست مگر نام دیگری برای شهوات، و از همین روست که این خواهش‌ها، بنا به وضعیت‌های مختلف جسم و تن تغییر می‌کند. (*اخلاق*)

اشارت‌های ضمنی *اخلاق*

اشارت‌های ضمنی این اثر در مورد گناه و کیفر و عذاب روشن و آشکار است. اگر همین است که هست و جز این نخواهد بود، پس مسئولیت اخلاقی چه می‌شود؟ اگر قاتل هیچ حق انتخابی برای ارتکاب یا عدم ارتکاب قتل نداشته باشد، آنگاه نمی‌توان گفت که او از نظر اخلاقی مسئول اعمالش است. و اگر همه‌چیز در جهان جلوه‌ای از خداوند است، پس وجود امور بد و نادرست چگونه ممکن است؟ جالب است بدانیم که پاسخ اسپینوزا به این پرسش، مقدمه‌ای بود برای مواجههٔ لایب‌نیتس با مسئلهٔ شرّ. او می‌گوید وقتی از منظر خداوند به قضیه نگاه کنیم، در گناه هیچ شرّی وجود ندارد، چرا که از منظری جامع و کلی‌نگرانه، هیچ چیز ناپسندی در گناه نیست؛ انسان در جهان تنها شَر را می‌بیند زیرا نمی‌تواند دریابد که کلّیت واقعیت چگونه سامان یافته

مهمترین آثار

باروخ اسپینوزا در طول زندگی خود تنها یک اثر مهّم منتشر کرد (*رسالهٔ الهی–سیاسی*). اثر برجستهٔ او یعنی *اخلاق، اثبات‌شده به‌روش هندسی* (معروف به *اخلاق*) گرچه در سال ۱۶۷۵ میلادی کامل شد امّا تا مدّتی پس از مرگش منتشر نشد.

رسالهٔ الهی–سیاسی (۱۶۷۰ م.)

این اثر کتاب مقدس را به‌مثابهٔ کتابی تاریخی که در متن فرهنگ پدید آمده، و لاجرم فهم محدود مؤلفان خود را منعکس می‌کند، بررسی کرده است. این کتاب به‌صورت ناشناس منتشر شد چرا که اسپینوزا نگران نحوهٔ مواجههٔ نهادهای مذهبی با آن بود، و البته نگرانی او بی‌مورد هم نبود.

اخلاق (۱۶۷۷ م.)

برجسته‌ترین اثر اسپینوزا و بی‌تردید یکی از آثار کلاسیک در فلسفهٔ مدرن است که تبیین او از باورهای مابعدالطبیعی‌اش را شامل می‌شود. مبنای این باورها عبارت است از این امر که واقعیت، تنها متشکل از یک جوهر است که آن‌را می‌توان خدا یا طبیعت نامید. رسالهٔ *اخلاق* در زمان حیات اسپینوزا منتشر نشد، تا حدودی به این دلیل که او از واکنشی که انتشار این کتاب پدید می‌آورد، می‌ترسید.

است. به‌عبارت دیگر او هم مانند لایب‌نیتس در این اندیشه بود که جهل ما نسبت به امور الهی، فهم ما را از شرّ مخدوش کرده است.

امّا نباید خیال کنیم که نظام اسپینوزا هیچ اشاره‌ای به نحوهٔ زندگی صحیح برای مردم ندارد. اسپینوزا باور داشت که وظیفهٔ انسان این است که واقعیت را همان‌گونه درک کند که خدا می‌بیند، یعنی از منظری سرمدی، یا به‌قول خودش «در ذیل جلوهٔ سرمدی». هر اندازه که بتوانیم به این امر دست پیدا کنیم، به همان میزان نوعی آزادی فراچنگ می‌آوریم؛ ما با مشاهدهٔ جایگاه خود در یک کل بزرگ‌تر و با پی بردن به نیکویی آن، خود را از قید پاره‌ای از نفسانیات‌مان می‌رهانیم، به‌ویژه آن‌هایی که ریشه در بیم و امیدِ ناشی از فناپذیری بشر دارند. از همین‌روست که فی‌المثل اسپینوزا نتیجه می‌گیرد که «آزاده مرد، همان اندازه که به مرگ می‌اندیشد، به دیگر امور نیز می‌اندیشد؛ و خردمندی او نه به‌واسطهٔ تأمل او بر مرگ، بلکه به‌خاطر تعمق وی درباب زندگی است».

پیداست که چرا استدلال‌هایی که در *اخلاق* آمده است، از نظر مسیحیت راست‌کیش زمانهٔ اسپینوزا نیز نپذیرفتنی است. این آراء، آشکارا با بسیاری از انگاره‌های بنیادین ایمان مسیحی در تعارض است، مثلاً باورهایی نظیر هبوط آدم، امکان رسیدن به رستگاری و عمر جاودان از طریق پذیرفتن عیسی مسیح و همچنین مفهوم خداوند به‌عنوان پدر انسان.

اسپینوزا به‌خوبی می‌دانست که انتشار این اثر سترگ، مخالفت نهادهای مذهبی را برخواهد انگیخت. در واقع، چنین اتفاقی پیش از انتشار کتاب نیز افتاده بود، چنانکه او به هنری اولدنبورگ[۶] دبیر انجمن سلطنتی می‌نویسد:

> غوغایی به‌راه افتاده که من کتابی در دست انتشار دارم و در آن کوشیده‌ام نشان دهم که هیچ خدایی در کار نیست. از آنجا که برخی روحانیون، که شاید سردمداران این غوغا باشند، فرصت را غنیمت شمرده‌اند تا از من به نزد پادشاه و قاضیان شکایت ببرند... وقتی این موضوع را مردانی موثق به اطلاع من رساندند و مطمئنم ساختند که روحانیون همه‌جا در کمین من نشسته‌اند، تصمیم گرفتم موقتاً از انتشار آن دست بردارم تا ببینم اوضاع و احوال چگونه خواهد شد...

حضرت موسی از دریای سرخ عبور می‌کند و یهودیان را از چنگ لشکریان فرعون مصر نجات می‌دهد. طبق نظر اسپینوزا معجزاتی از این دست، چیزی نیست مگر پدیده‌ای طبیعی، دیدگاهی که موجب شد یهودیت راست‌کیش او را طرد و تکفیر کند.



در حقیقت این کتاب هرگز در زمان حیات اسپینوزا انتشار نیافت. در سال ۱۶۷۶ مشکلات جسمی او رو به وخامت نهاد؛ او بیشتر مدّتی به سل مبتلا بود، و احتمالاً شغل وی یعنی تراشیدن عدسی آن را تشدید کرده بود. اسپینوزا در ۲۱ فوریه سال ۱۶۷۶ میلادی در سن ۴۳ سالگی درگذشت. مورخان گزارش کرده‌اند که او با مرگش همان‌گونه مواجه شد که فلسفه‌اش توصیه می‌کرد، یعنی در کمال آرامش و بی هیچ شکوه و شکایتی.

امروزه اسپینوزا در میان فیلسوفان شهرت نسبتاً متناقض‌گونه‌ای دارد. با این‌که *رسالهٔ اخلاق* وی یکی از بزرگترین دستاوردهای فلسفهٔ غرب است امّا به‌ندرت به‌طور کامل و مفصل مورد مطالعه قرار می‌گیرد. دلیل این امر شاید این باشد که مابعدالطبیعهٔ او تا حدّ زیادی از اعتبار افتاده است؛ آیین وحدت وجود[۷]، یعنی این رأی که خداوند در همه‌چیز ظهور دارد، همواره آیینی کم‌طرفدار و حاشیه‌نشین بوده است و وقتی اندکی رنگ و بوی روانمند انگاری[۸] - که تقریباً به این معناست که همه‌چیز جاندار است - به‌خود می‌گیرد، لاجرم حاشیه‌نشین‌تر می‌شود. با این‌همه، باورهای اخلاقی اسپینوزا موضوعیت خود را حفظ کرده است؛ به‌ویژه این عقیدهٔ او که مصائب انسان را باید از منظر کل واقعیت مشاهده کرد حرفی برای گفتن دارد؛ امّا نه از آن حیث که وجدان اخلاقی‌مان را سست و بی‌اثر سازد، بل از این جهت که به ما بفهماند تنها جزء کوچکی از جهان هستیم. برتراند راسل در کتاب معروف تاریخ فلسفهٔ غرب مدعی شده است که در جهانی سرشار از رنج و درد، چنین تأملاتی «کمکی هستند برای حفظ سلامت عقل و تریاقی برای رخوت ناشی از زهر نومیدی». اگر راسل درست گفته باشد، پس فلسفهٔ اسپینوزا امروزه روز هم حرفی برای گفتن دارد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

کتاب *اخلاق* به فارسی ترجمه شده است:

- *اخلاق*، ترجمهٔ محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی اسپینوزا نگاه کنید به:

- کارل یاسپرس، *اسپینوزا: فلسفهٔ الهیات و سیاست*، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- راجر اسکروتن، *اسپینوزا*، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- جرج هنری ردکلیف پارکینسون، *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمهٔ محمد علی عبدالهی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، *اسپینوزا*، ترجمهٔ مسعود سیف، نشر گفتمان، ۱۳۸۱.
- جرج هنری ردکلیف پارکینسون، *نظریهٔ شناخت اسپینوزا*، ترجمهٔ مسعود سیف، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- پل استراترن، *آشنایی با اسپینوزا*، ترجمهٔ شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Baruch Spinoza
۲ - Frances Van den Enden

۳ - فرقهٔ کولژیان‌ها (Collegiants) فرقه‌ای التقاطی بود که در سال ۱۶۱۹ میلادی در هلند شکل گرفت. دلیل نامگذاری این فرقه به دلیل جلساتی (colleges) بود که در اولین یکشنبه هر ماه برگزار می‌شد و در آن همگان آزاد بودند به تفسیر کتاب مقدس، عبادت و غیره دست بزنند.

۴ - *Theological-Political Treatise*، این اثر در فارسی تحت عنوان «رسالهٔ دین و دولت» شناخته می‌شود، امّا به‌نظر می‌رسد عنوان مذکور دقیق نباشد. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمهٔ عباس زریاب، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۵، صص. ۱۴۹-۱۵۳.

۵ - *Ethics*
۶ - Henry Oldenburg
۷ - pantheism
۸ - panpsychism

گوتفرید لایب‌نیتس

۱۶۴۶ - ۱۷۱۶ م.



از جمله دستاوردهای گوتفرید لایب‌نیتس[۱] (۱۶۴۷-۱۷۱۶ م.)، ابداع حساب دیفرانسیل به‌طور مستقل از اسحاق نیوتون است؛ بسیاری از نشانه‌گذاری‌ها و اصطلاحات امروزی مورد استفاده در این زمینه از لایب‌نیتس گرفته شده است، که در نمادگرایی[۲] و زبان‌شناسی نبوغ درخشانی داشت. او همچنین در حوزهٔ منطق نمادین[۳] پیشتاز بود.

با این‌حال از بخت بد، لایب‌نیتس برای اغلب مردم به این دلیل شناخته شده است که دستمایهٔ خلق شخصیت مضحک دکتر پانگلوس[۴] برای ولتر شده است. شخصیت مذکور در رمان *کاندید*[۵]، علی‌رغم این‌که در طول داستان پشت سر هم بد می‌آورد امّا باز هم دائماً بر این موضوع پافشاری می‌کند که این جهان، بهترین جهان ممکن است و در آن همه‌چیز به بهترین وجه ممکن است. مسلماً در تصویری که در این رمان از فلسفهٔ لایب‌نیتس (یا به‌قول ولتر از کیهان شناسی الهی - مابعدالطبیعی)[۶] به وی دست داده شده رگه‌هایی از حقیقت وجود دارد، امّا اشتباه است اگر تصوّر کنیم لایب‌نیتس آدم احمقی است چرا که او، در حقیقت یکی از شخصیت‌های برجستهٔ فکری عصر خود بوده است.

لایب‌نیتس در ۲۱ ژوئن سال ۱۶۴۶ میلادی در لایپزیگ[۷] به‌دنیا آمد. پدرش مدرس فلسفهٔ اخلاق در دانشگاه لایپزیگ بود و زمانی که وی شش سال بیشتر نداشت، درگذشت. مادرش او را بزرگ کرد و به پروراندن نبوغ درخشان او اهمّیت می‌داد. او در اوان کودکی زبان لاتین را به‌تنهایی آموخت تا بتواند آثار لیوی[۸] را بخواند، و چندی بعد که اجازه یافت آزادانه از کتابخانهٔ پدرش استفاده کند به مطالعهٔ نظام‌مند قدما از جمله سیسرون[۹]، هردوت[۱۰]، سنکا[۱۱] و افلاطون پرداخت.

لایب‌نیتس ۱۵ ساله بود که خانه را ترک کرد تا به دانشگاه برود، نخست به دانشگاه لایپزیگ و سپس به آلتدورف[۱۲] رفت و در رشته‌های حقوق و فلسفه دانش آموخته شد. پس اخذ درجهٔ دکترا در سال ۱۶۶۷، به او تدریس در دانشگاه را پیشنهاد کردند، امّا نپذیرفت زیرا دربار الکتور[۱۳] در ماینز[۱۴] شغل سفارت را به او پیشنهاد کرده بود. این تصمیم در رشد فکری او بسیار تأثیرگذار شد. او در سال ۱۶۷۲ میلادی به‌عنوان نمایندهٔ سیاسی به پاریس اعزام شد و به مدّت ۴ سال در آنجا ماند و در طی همین مدّت در محافل فکری اروپا به شهرت رسید و با برخی از متفکران برجستهٔ آن روزگار نظیر هویگنس[۱۵] ریاضیدان بزرگ و مالبرانش[۱۶] فیلسوف و متأله، دیدار کرد.

لایب‌نیتس در دوران اقامت خود در پاریس نشان داد که دامنهٔ علایق فکری‌اش بسیار گسترده است. در همین دوران بود که او مبانی حساب دیفرانسیل را - مستقل از نیوتون - پایه‌ریزی کرد، دستاوردی که اگر هیچ کار مهّم دیگری هم در فلسفه انجام نمی‌داد، باز هم نام او را جاودانه می‌کرد. لایب‌نیتس در چندین رشتهٔ مختلف نبوغ درخشانی داشت. او نیز همانند بلز پاسکال ماشین حساب را اختراع کرد؛ پمپ‌های آبی و بادی متعددی طراحی کرد که قرار بود هوای معادن را خشک کنند (امّا متأسفانه نتوانستند چنین کنند!)؛ و همچنین کارهای برجسته‌ای در زمینهٔ زمین‌شناسی، فیزیک و حتی تاریخ انجام داد.

احتمالاً به دلیل همین دامنهٔ وسیع حوزه‌های کاری بود که فلسفه‌اش هرگز حالت نظام‌مند به‌خود نگرفت. می‌دانیم که او در زمان حیات خود تنها یک کتاب یعنی عدل الهی[۱۷] منتشر کرد و در عوض ترجیح می‌داد فلسفهٔ خود را با نوشتن مجموعه مقالات کوتاه و همچنین در مکاتبات پرحجم خود مطرح کند. با این همه، تشخیص چند درون‌مایهٔ بنیادین در آثار وی کار دشواری نیست.

بهترین جهان ممکن

شاید مهمترین این درون‌مایه‌ها، همان خوش‌بینی فلسفی او باشد که ولتر در *کاندید* آن را هجو کرد. لایب‌نیتس می‌گفت این جهان بهترین جهان ممکن است؛ این عقیده از نظر ما که در دوران مدرن به‌سر می‌بریم - و حتی از نظر ولتر که ذهنش آنقدرها هم مدرن نبود - غیرقابل قبول است، امّا لایب‌نیتس بر این گمان بود که این موضوع را می‌توان در پرتو خداشناسی عقلانی استنتاج کرد. شکل ساده شدهٔ آن بدین قرار است: برهان وجودی[۱۸] نشان می‌دهد خداوند، که کامل ترین موجود است، وجود دارد؛ از آنجا که او کمال مطلق است، نمی‌توان پذیرفت که او می‌توانسته امور را بهتر از آنچه که خلق کرده، بیافریند؛ بنابراین، این جهان، بهترین جهان ممکن است.

ناگفته پیداست که این نحو استدلال بلافاصله مجموعهٔ گسترده‌ای از مسائل دیگر را به‌دنبال می‌آورد. حتی اگر تردیدهای موجود در مورد برهان وجودی را کنار بگذاریم، باز هم مشکلات دیگری گریبان‌گیر این استدلال است. فی‌المثل امکان دارد اصلاً «بهترین جهان» در کار نباشد و خداوند تنها قادر بوده باشد از میان مجموعهٔ نامتناهی جهان‌ها، که هر کدام بهتر از قبلی است، یکی را برگزیده باشد. لایب‌نیتس این استدلال را به این دلیل رد می‌کند که مطابق آن خداوند مجبور است به انتخابی فاقد دلیل و منطق دست بزند:

> زیرا این پندار که خداوند به کاری دست بزند بدون این‌که برای ارادهٔ خود دلیلی داشته باشد، حتی اگر از این حقیقت چشم بپوشیم که تحقق چنین عملی محال است، پنداری است که با شکوه و جلال خداوند ناسازگار است. فی‌المثل بیایید فرض کنیم که خداوند میان الف و ب، دست به انتخاب بزند و الف را بدون هیچ دلیلی به ب ترجیح دهد. به‌نظر من این عمل از طرف خداوند دست‌کم ستودنی نیست، چرا که ستایش باید بر خرد استوار باشد و فرض مذکور چنین امری را نفی می‌کند. به‌نظر من خداوند هیچ کاری انجام نمی‌دهد که به‌خاطرش شایستهٔ ستایش نباشد. (*گفتار در مابعدالطبیعه*[۱۹])

شاید معضل بزرگتری که بر سر راه خوش‌بینی لایب‌نیتس قرار داد، «مسئلهٔ شرّ» است. مسئلهٔ مذکور به صورت‌های گوناگونی مطرح شده، امّا به‌طور خیلی ساده منظور این است که وجود شرّ در عالم، وجود خدایی قادر به انجام همه چیز و شایستهٔ دوست‌داشتن را از اعتبار می‌اندازد. لذا مسئله برای لایب‌نیتس به این صورت در می‌آید: او استدلال کرده بود که خداوند چون واجد کمال است جهان را نیز به کمال خلق کرده است؛ امّا واضح است که جهان کامل نیست، فی‌المثل کافی است مرگ و میر ناشی از طاعون در آن دوران را به‌یاد آوریم؛ لذا خداوند نمی‌تواند واجد کمال باشد.

لایب‌نیتس از این مسئله آگاه بود و پاسخ‌های چندی نیز در چنته داشت. مثلاً او می‌گفت اشتباه است اگر تصوّر کنیم می‌توان برخی شرّها را از جهان ریشه‌کن کرد، بدون آن‌که خللی به جهان وارد شود. از همین رو است که فی‌المثل شاید خیال کنیم دنیا بدون رخ‌دادن طاعون بزرگ[۲۰] به‌سال ۱۶۶۵ میلادی، می‌توانست مکان بهتری بوده باشد، امّا ما در مقامی نیستیم که چنین قضاوتی داشته باشیم. او همچنین این موضوع را مطرح کرد که از کجا معلوم شادمانی بشر معیار مناسب و صحیحی برای سنجش نیکی جهان باشد. از نظر او بهترین جهان، جهانی است که «در مقام پندار ساده‌ترین، امّا در مقام پدیدار، غنی‌ترین» باشد؛ یا به‌عبارت دیگر به‌صرفه‌ترین جهان باشد.

مونادها

خوش‌بینی فلسفی لایب‌نیتس تنها در خداشناسی استدلالی او جلوه‌گر نیست؛ بلکه در نظریهٔ مابعدالطبیعه مشهور وی درباب جوهر نیز نمایان است. تردید نداریم که لایب‌نیتس در بخش پایانی زندگی خود بر این باور بود که جهان واقع، از تعداد بی‌شماری واحد یا موناد[۲۱] تشکیل شده است. موناد عنصری بسیط، تقسیم‌ناپذیر، و روح مانند است که فاقد امتداد بوده و لذا در مکان و زمان واقع نیست، و شکل و هیچ ویژگی فیزیکی دیگری نیز ندارد. لایب‌نیتس مسئله را به این شکل مطرح می‌کند:

مهمترین آثار

گوتفرید لایب‌نیتس در زمان حیات خود تنها یک کتاب یعنی *خداشناسی استدلالی* منتشر کرد و در عوض ترجیح می‌داد فلسفهٔ خود را با نوشتن مجموعه مقالات کوتاه و همچنین در مکاتبات پرحجم خود مطرح کند. *آشنایی با لایب‌نیتس* از انتشارات دانشگاه کمبریج[۳۲] نقطهٔ آغاز مناسبی است برای آشنایی با این اثر؛ در این کتاب همچنین مقاله‌ای به قلم راجر آریو[۳۳] آمده که زندگی و آثار لایب‌نیتس را به تفصیل بیان کرده است.

خداشناسی استدلالی (۱۷۱۰ م.)

عنوان فرعی این کتاب عبارت است از *مقالاتی درباب نیکی خداوند*.[۳۵] این اثر عمدتاً در دفاع از خوش‌بینی فلسفی لایب‌نیتس دربارهٔ خداوند است. به‌ویژه پاسخ‌های مبسوطی به «مسئلهٔ شر» در آن آمده است.

مونادولوژی (۱۷۱۴ م.)

این کتاب که در زمان حیات لایب‌نیتس منتشر نشد، تبیین مختصری است از دیدگاه او مبنی بر این‌که جهان از بی‌نهایت امر واحد یا موناد تشکیل شده است. مونادها عناصری بسیط، تقسیم‌ناپذیر، و روح مانند هستند که فاقد امتداد بوده و لذا در مکان و زمان واقع نیستند، و شکل و هیچ ویژگی فیزیکی دیگری نیز ندارند.

رسالاتی نو درباب فاهمهٔ انسانی (۱۷۶۵ م.)

این اثر با اینکه در آغاز قرن هجدهم نوشته شده بود امّا تا حدود نیم قرن پس از مرگ لایب‌نیتس منتشر نشد، این کتاب مشتمل بر بحثی مفصل و انتقادی است در پاسخ به کتاب جان لاک یعنی *رساله درباب فاهمهٔ انسانی*.

موناد ... چیزی نیســت مگر جوهری بســیط که در امر مرکّب وارد می‌شود. منظور از «بسیط» یعنی «فاقد اجزاء».
و جوهر بســیط باید وجود داشــته باشــد چرا که امر مرکّب وجود دارد؛ زیرا امر مرکّب هیچ نیست مگر مجموعه یا
توده‌ای از امور بسیط ... مونادها اتم‌های واقعی طبیعت هستند و در یک کلام، عناصر چیزهایند. (*مونادولوژی*)

لایب‌نیتس در پرتو این مفهوم بنیادین قادر می‌شـود ویژگی‌های دیگری نیز برای مونادها اسـتنباط کرده، برشـمرد. مثلاً می‌گوید مونادها تنها با دخالت الهی پدید می‌آیند یا از میان می‌روند؛ هیچ «منفذی» ندارند تا چیزی به آن‌ها وارد یا از آن‌ها خارج شود، لذا اعمال سایر مونادها در آن‌ها تأثیری ندارد، و این بدان معناست که منشـأ فعالیّت آنها در خودشـان اسـت؛ و این‌که از موهبت ادراک[۲۲] و شـهوت[۲۳] یا میل برخوردارند (که این ویژگی اخیر، موجب تغییر و انتقال موناد از یک ادراک به ادراکی دیگر است).

پس تکلیف اشیاء بی‌جان نظیر کامپیوتر، تخت‌خواب و کتاب چیست؟ نکند لایب‌نیتس فکر می‌کند که این اشـیاء نیز از موناد تشـکیل شـده، مگر نه این‌که او مونادها را عناصری روح‌مانند می‌پنداشته است؟ پاسخ این اسـت که آری؛ امّا به زعم او این اشـیاء از «مونادهای محض»[۲۴] متشـکل اسـت نه از «مونادهای خودآگاه»[۲۵] که عبارت باشـند از ذهن انسـان. لایب‌نیتس معتقد است که مونادها، در سلسله مراتبی نامتناهی قرار گرفته‌اند؛ خـدا به‌عنـوان موناد اعظم در صدر قرار دارد؛ ذهن انسـان نیز به‌دلیل ظرفیـت تفکر عقلانی و خودآگاه بودن، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ مونادهای محض که میزان ادراک اندکی دارند، در پایین‌ترین مرتبه قرار می‌گیرند.

این نظریه بسیار غریب می‌نماید؛ لااقل به‌این خاطر که علی‌الظاهر اشیاء در جهان با یکدیگر تعامل می‌کنند. به‌عبـارت دیگـر لایب‌نیتس معتقد بود مونادها قادر نیسـتند بر یکدیگر تأثیر بگذراند، پس چگونه اسـت که به‌نظر می‌رسـد اشـیاء، که از مجموعه‌ای از مونادها تشکیل شده‌اند، چنین می‌کنند؟ این‌جاست که خوش‌بینی لایب‌نیتس به میدان می‌آید. او می‌گوید که خداوند به دلیل نیک‌اندیشـی و خیرخواهی قوانین بین مونادها را از پیش معیّن کرده است؛ یعنی مونادها بر اساس نظمی از پیش‌تعیین شده، خود را با یکدیگر تطبیق می‌دهند. به‌عبـارت دیگـر لایب‌نیتس معتقد بود که خداونـد جهان را به‌گونه‌ای خلق کرده کـه فعالیّت هر موناد به‌طور خودکار در فعالیّت دیگر مونادها انعکاس می‌یابد.

مدتی طول کشید تا جایگاه لایب‌نیتس به‌عنوان فیلسوف بازشناخته شود. چنانکه گفتیم بخشی از این امر ناشی از لطمه دیدن شهرت و اعتبار وی به سبب برخورد هجوآمیز ولتر در کتاب کاندید با فلسفهٔ خوش‌بینانهٔ اوسـت؛ و بخشـی از این موضوع هم به این دلیل بود که کارش به‌شـیوه‌ای نظام‌مند انتشار نیافت، و مدّتی طول کشید تا مردم به‌خوبی به اهمّیت آن پی ببرند. دیگر اثر لایب‌نیتس یعنی *رسالاتی نو درباب فاهمهٔ انسانی*[۲۶] که



بهتریـن جهان ممکـن: ولتر این موضع فلسـفی لایب‌نیتس را در رمان *کاندید* مورد هجو قرار داد.

نقدی مفصل بر *رسالهٔ* لاک بود و حجمی به‌اندازهٔ یک کتاب داشت، با این‌که در آغاز قرن هجدهم نوشته شده بود امّا تا حدود نیم قرن پس از مرگ وی منتشر نشد. انتشار همین کتاب بود که موجب شهرت او شد. امروزه لایب‌نیتس را به‌عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان قرن هفدهم می‌شناسند. بسیاری از مفاهیم و انگاره‌هایی که هم‌اکنون به‌عنوان جزئی لاینفک از حوزهٔ مفاهیم فلسفی درآمده‌اند – نظیر اصل علّت کافی[۲۷]، هویت امور نامحسوس و جهان‌های ممکن – همه و همه ریشه در کارهای او دارند.

سال‌های پایانی زندگی لایب‌نیتس، درست همانند چند تن از فیلسوفان دیگر، چندان رضایتبخش نبود. پس از جنجالی که نهادهای علمی بریتانیا بر سر اصالت حساب دیفرانسیل او برپا کردند[۲۸]، با ساموئل کلارک،[۲۹] که از هواداران نیوتون بود، بر سر ماهیّت زمان و مکان به مجادله پرداخت. چندی بعد در سال ۱۷۱۴ میلادی، حامی او گئورگ لودویگ[۳۰] به انگلستان سفر کرد تا به تاج و تخت انگلستان دست پیدا کند امّا لایب‌نیتس را با خود همراه نکرد، احتمالاً به این دلیل که وی نوشتن تاریخ سلطنت خاندان برنزویک[۳۱] را به اتمام نرسانده بود. دو سال پس از این واقعه، در روز یکشنبه چهاردهم نوامبر، لایب‌نیتس در سن ۷۰ سالگی در هانوفر[۳۲] درگذشت. یک ماه بعد او را در گور بی‌نام و نشانی دفن کردند که در شأن مردی همچون او نبود؛ انسانی که هم در طول حیاتش یکی از بزرگترین شخصیت‌های فکری قرن هفدهم به‌شمار می‌رفت، و هم بعدها به‌عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان جهان شناخته شد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

دو ترجمه از کتاب *مونادشناسی* لایب‌نیتس در دست است:

- *مونادولوژی و چند مقالهٔ فلسفی دیگر*، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- *مونادولوژی*، مقدمه و شرح *از برتر و دیگران*، ترجمهٔ یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی لایب‌نیتس نگاه کنید به:

- برتراند راسل، *شرح انتقادی فلسفهٔ لایب‌نیتس* به ضمیمهٔ *قطعات* برجسته، ترجمهٔ ایرج قانونی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
- منوچهر صانعی دره‌بیدی، *فلسفهٔ لایب‌نیتس*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Gottfried Leibniz
۲ - symbolism
۳ - symbolic logic
۴ - Pangloss
۵ - *Candide*
۶ - به نقل از تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمهٔ عباس زریاب، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۵، ص. ۲۰۶.
۷ - Leipzig
۸ - منظور Titus Livius، تیتوس لیویوس (۵۹ ق. م.- ۱۷ م.) مورخ نامدار رومی است که در زبان انگلیسی به لیوی مشهور است.
۹ - Cicero، سیسرون یا کیکرون (-۱۰۶ ۴۳ ق.م.)، خطیب و سیاستمدار رومی.
۱۰ - Herodotus، هردوت (احتمالاً ۴۸۴- ۴۲۵ ق. م.) مورخ نامدار یونانی مشهور به پدر تاریخ.
۱۱ - نگاه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۸ در بخش مربوط به افلاطون.
۱۲ - Altdorf
۱۳ - Elector
۱۴ - Mainz
۱۵ - Huygens
۱۶ - Malebranche
۱۷ - *The Theodicy*
۱۸ - ontological argument
۱۹ - *Discourse on Metaphysics*
۲۰ - نگاه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۳ در بخش هابز.
۲۱ - monad
۲۲ - perception
۲۳ - appetition
۲۴ - bare monads
۲۵ - self-aware monads
۲۶ - *New Essays in Human Understanding*
۲۷ - principle of sufficient reason
۲۸ - همان‌طور که در متن هم آمده، لایب‌نیتس حساب دیفرانسیل را مستقل از نیوتون ابداع کرد امّا نهادهای مذکور مدعی بودند که وی از آثار نیوتون در این زمینه استفاده کرده و لذا آن‌را فاقد اصالت می‌دانستند.
۲۹ - Samuel Clarke
۳۰ - Georg Ludwig، او در انگلستان به جرج اول (George I) مشهور است.
۳۱ - Brunswick
۳۲ - Hanover
۳۳ - *The Cambridge Companion to Leibniz*
۳۴ - Roger Ariew
۳۵ - *Essays on the goodness of God*

جورج بارکلی
۱۶۸۵ - ۱۷۵۳ م.



جورج بارکلی[۱] (۱۶۸۵-۱۷۵۳ م.) فیلسوفی است که اساساً مدعی شد تنها ذهن و تصوّرات ذهنی وجود دارد و بس. مشهور است که دکتر جانسون[۲] نظریهٔ او را مورد تمسخر قرار داده، امّا این نظریه پیچیده‌تر از آن است که در نگاه اول به‌نظر می‌رسد.

باید بین این‌که اشیاء چگونه بر ما پدیدار می‌شوند و این‌که به‌راستی چگونه‌اند، تمایز قائل شد. اگر به این حرف شک دارید، کافی است یکی از انگشتان‌تان را محکم بر روی یکی از چشمان‌تان بفشارید تا همه چیز را دو تا ببینید. یا عمل فشردن انگشت بر روی چشم واقعاً موجب شده که جهان مضاعف گردد، و یا این‌که چیزی دیگری است که مضاعف‌شده؛ یعنی همان اندریافت[۳] یا بازنمایی درونی از اشیاء جهان در نزد شما. به‌محض این‌که وجود چنین تمایزی برایمان مسجل شود، و دریابیم که آگاهی ما نسبت به اشیای مادی در جهان بی‌واسطه و مستقیم نیست، بلکه در پرتو بازنمایی درونی یا تصویر ذهنی از آن‌ها رخ می‌دهد، آن‌گاه پرسش‌های نگران کننده‌ای سر بر می‌کند. پرسش‌هایی از این قبیل: از کجا معلوم که اندریافت ما با چگونگی واقعی جهان، همخوانی داشته باشد؟ تنها چیزی که ما در اختیار داریم همین بازنمایی‌هاست و هیچ راهی نیست که از خود بدر آییم و بازنمایی‌های مذکور را با چگونگی جهان خارج مقایسه کنیم. بدتر از همه این‌که اصلاً از کجا بدانیم که جهان وجود خارجی دارد؟ و این همان معضل فلسفی «جهان خارج»[۴] است که مسئلهٔ ساده‌ای هم نیست.

شاید جنجالی‌ترین راه‌حل برای این مسئله را جورج بارکلی مطرح کرده باشد که عبارت است از نفی کامل وجود جهانی مادی که اساس تجربهٔ درونی ما باشد. اگر بپذیریم که تنها امور موجود در جهان، ذهن و تصوّرات ذهنی است آنگاه به‌راحتی می‌توان در وجود اشیاء خارجی نیز تردید کرد. و این دقیقاً همان دیدگاه بارکلی است.

گرچه موضع فلسفی بارکلی جنجالی است، امّا به‌عکس زندگی او اصلاً این‌گونه نیست، و شواهد چندانی را نمی‌توان در آن یافت که بتواند علّت این نحوهٔ تفکر غیرمعمول را توضیح دهد. او در کیلکنی[۵] متولد شد، به کالج کیلکنی و کالج ترینیتی دوبلین[۶] رفت، از آنجا فارغ‌التحصیل شد و در سال ۱۷۰۷ میلادی به عضویت هیئت علمی آن درآمد. بارکلی سه سال بعد رسماً کشیش کلیسای انگلستان شد. در همین سال‌های اقامت دوبلین بود که استدلالی در تأیید تقریر خود از ایده‌آلیسم[۷] صورت‌بندی کرد و در همان سالی که به مقام کشیشی رسید، آن‌را به‌طور مفصل در کتاب *مبادی معرفت انسان*[۸] شرح داد. موضعی که او اتخاذ کرده بود را همواره مورد ریشخند قرار می‌دادند و آن‌را دلیلی بر دیوانگی فیلسوفان می‌پنداشتند. مشهور است که دکتر ساموئل جانسون تکه سنگی را با پا پراند و گفت «به همین راحتی گفتهٔ او را نقض می‌کنم!»، و او را ریشخند کرد.

بارکلی از کوره در نرفت و پس از تأمل فراوان مجدداً موضوع را در کتاب *سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس*[۹] مطرح کرد. او در این کتاب بردبارانه خواننده را با انگیزه‌های مرتبط با این موضع فلسفی آشنا می‌کند و به ایرادات وارد آمده نیز پاسخ می‌دهد. گرچه هضم آرای بارکلی تا اندازه‌ای دشوار است، امّا نوشته‌هایش در روشنی و وضوح سرمشق محسوب می‌شود. دو کتاب فوق موفقیت چندانی نصیب وی نکرد - در حقیقت تأثیر شخصیت جذاب و دوست‌داشتنی او به مراتب بیشتر از این کتابها بود - امّا زمینه‌ای فراهم کرد که محافل فکری لندن، شاید از سر کنجکاوی، از او استقبال کنند. بارکلی به مسافرت در قارهٔ اروپا پرداخت، مدرس کالج ترینیتی شد و بعدها به مقام اسقف بخش دِری[۱۰] رسید، و اگر از انتشار یک کتاب نسبتاً عجیب و غریب در دورهٔ پایانی زندگی‌اش چشم‌پوشی کنیم، تتمهٔ عمر او هم نشانی از اندیشه‌های نامتعارفش نداشت.

کتاب نامانوس او یعنی *سیریس: زنجیره‌ای از تأملات و تحقیقات فلسفی اندر فواید آب مقطر و غور در دیگر موضوعات مختلفِ مرتبط و منتج از هم*[۱۱] در سال ۱۷۴۴ میلادی منتشر شد.[۱۲] این کتاب عجیب و غریب، ملاحظاتی جدی دربارهٔ منافع نوشیدن آب مقطر را با رازباوری به هم می‌آمیزد. جالب این‌که بدانیم کتاب *مبادی* بارکلی که محتملاً دقیق‌ترین استدلال و بهترین تبیینی است که تاکنون دربارهٔ ایده‌آلیسم نوشته شده، در طول حیات وی کاملاً مورد بی‌مهری قرار گرفت، و رسالات او دربارهٔ تصوّر و حرکت نیز به همین سرنوشت دچار شد؛ حال آن‌که کتاب *سیریس* به چاپ ششم رسید.

تصوّرات و ذهن

بارکلی استدلال خود را در تأیید ایده‌آلیسم، با تمایز قائل شدن میان تصوّرات یا ایده‌ها[۱۳] و ذهن[۱۴] آغاز می‌کند.

او می‌گوید همهٔ امور متعلّق معرفت انسان یا تصوّراتی است که مستقیماً از تجربهٔ حسی ناشی شده - مانند چیزهایی از قبیل طعم قهوه، سرد بودن سطح میز، تصاویری که از نگاه کردن به بیرون پنجره حاصل می‌شود - یا تصوّراتی که از اندیشیدن به حالات مختلف عاطفی خود به‌دست می‌آوریم، یا همان تصوّراتی که از طریق عملکرد حافظه[۱۵] و تخیّل[۱۶] شکل می‌گیرند. ما به دسته‌ای از تجربه‌های حسی که معمولاً همایند هستند، نام خاصی می‌بخشیم. مثلاً به مجموعه‌ای از تجربیات حسی شامل گرد بودن، نرم بودن و قرمز بودن از نوعی معیّن، «سیب» می‌گوییم و الی آخر. ذهن، برخلاف تصوّر یا ایده، امری است فعّال؛ یعنی امری که اعمال دانستن، ادراک کردن، حس کردن، اراده نمودن، تخیل کردن و به‌یاد آوردن را انجام می‌دهد. ذهن از جملهٔ تصوّرات نیست «بلکه امری است کاملاً متمایز با آن، همان‌جایی است که تصوّرات در آنجا وجود دارند، ... توسط آن ادراک می‌شوند؛ چرا که وجود یک تصوّر مشروط است به ادراک شدن آن».

جا دارد این نکته پایانی را مجدداً مورد تأکید قرار دهیم. تصوّر تنها و تنها می‌تواند در ذهن وجود داشته باشد. مزهٔ یک لیمو نمی‌تواند در خارج از ذهن وجود داشته باشد، بلکه تنها در حین عمل چشیدن و به یادآوردن طعم آن وجود دارد و بس. حس بساوایی ناشی از لمس بافت یک پیراهن یا سفت‌بودن سر آستین آن، مادامی وجود دارد که آن‌را لمس کنیم. بو و لمس نیازمند فردی است که بو بکشد و لمس کند، یا ذهنی که این تصوّرات در آن جای بگیرند، والاّ نمی‌توانند وجود داشته باشند. این مشاهدات به‌ظاهر ساده تقریباً همهٔ آن‌چیزی است که بارکلی بدان نیاز دارد تا استدلال‌های خود را به پیش ببرد. به برخی از این استدلال‌ها نگاهی خواهیم انداخت.

بارکلی می‌گوید این مدعا که فی‌المثل میز و صندلی در خارج از ذهن وجود دارد، مدعایی متناقض است. میز و صندلی چیزهایی هستند که ما آن‌ها را به‌واسطهٔ حواس‌مان ادراک می‌کنیم؛ امّا آنچه که ما از حواس‌مان حاصل می‌کنیم چیزی نیست مگر تصوّرات حسی (مثلاً فلان صندلی کمی زبر است، رنگش سیاه یا خاکستری است و وقتی کسی روی آن بنشیند قژقژ می‌کند)؛ «آیا به‌راستی تناقض نیست اگر بگوییم هر یک از این‌ها [تصوّرات حسی] و یا ترکیب‌شان، می‌توان بدون این‌که به ادراک دربیاید وجود داشته باشد؟» چگونه زبری می‌تواند بدون لمس شدن و خارج از ذهن وجود داشته باشد؟ تصّوراحساسی که به حس درنیامده باشد، امری است متناقض با خود.

کیفیات اوّلیه و ثانویه

ممکن است بگوییم: خب! تا این‌جا درست! مسلماً ما از اشیاء جهان، بازنمایی یا اندریافت درونی داریم و برخی از ویژگی‌های این بازنمایی‌ها هم وابسته به ماست و صرفاً در ذهن‌مان وجود دارد و بس. مثلاً رنگ یک شیء چیزی نیست که در خود آن شیء باشد؛ نور از شیء به چشم ما منعکس می‌شود و تأثیر معیّنی بر ما می‌گذارد، و ما فی‌المثل آن‌را به رنگ قرمز می‌بینیم. قبول داریم که آن شیء به‌راستی قرمز رنگ نیست، چه ما به آن نگاه کنیم و چه نه. شاید زبری هم مثل رنگ باشد. ولی ویژگی‌هایی نظیر شکل و موقعیت قرار گرفتن و تحرک یا عدم حرکت شیء هم وجود دارد، که هیچ کدام وابسته به ذهن نیست. پاسخ مذکور چیزی نیست مگر دستاویز قرار دادن تمایز بین کیفیات اوّلیه[۱۷] (که مستقل از ذهن هستند) و کیفیات ثانویه[۱۸] (که وابسته به ذهن هستند) و لاک آن را مطرح کرده بود، امّا بارکلی این تمایز را قبول ندارد.

بارکلی می‌گوید که این تمایز در نهایت فرو می‌پاشد و چیزی جز کیفیات وابسته به ذهن به‌جا نمی‌ماند، زیرا هیچ شیئی را

مهمترین آثار

مبادی معرفت انسان (۱۷۱۰ م.)
شاهکار بارکلی و محتملاً دقیق‌ترین استدلال و بهترین تبیینی است که تاکنون دربارهٔ ایده‌آلیسم متافیزیکی[۲۲] نوشته شده است. بارکلی در این کتاب علاوه بر استدلال علیه ماده‌باوری[۲۳] و انتزاع[۲۴]، مبانی ایجابی ایده‌آلیسم را پی می‌ریزد و گونه‌ای استدلال در باب وجود خدا نیز به دست می‌دهد.

سه گفت‌و شنود میان هیلاس و فیلونوس (۱۷۱۳ م.)
خواننده را از طریق مکالمه با استدلال‌هایی در تأیید ایده‌آلیسم آشنا می‌کند. خواندن این کتاب را پس از خواندن کتاب *مبادی*، توصیه می‌کنند چرا که بارکلی در آن می‌کوشد شکاکان را متقاعد سازد.

درباب حرکت[۲۵] (۱۷۲۰ م.)
مواجههٔ بارکلی با فیزیک نیوتونی از منظر دیدگاه‌های ایده‌آلیستی خود.

نمی‌توان تصوّر کرد که فقط کیفیات اوّلیه داشته باشد و بس. بارکلی می‌گوید: «از توان من خارج است که جسمی واجد امتداد و حرکت را متصوّر شوم، امّا کیفیاتی نظیر رنگ یا سایر کیفیات حسی را، که تنها در ذهن وجود دارند، به آن شیء نسبت ندهم».

اگر امری یکسر مستقل از ذهن بدون وجود چیزی وابسته به ذهن قابل تصوّر نباشد، پس آن امر مستقل از ذهن هم در نهایت وابسته به ذهن است. ممکن است بپذیریم که بازنمایی‌های درونی همان امور مستقیم یا بلاواسطهٔ متعلَق معرفتند امّا مدعی شویم که این بازنمایی‌ها، در واقع بازنمایی امری است که به‌راستی در خارج از ذهن وجود دارد یعنی بازنماییِ واقعیتِ مستقل از ذهن است. مثلاً تصاویر، نسخهٔ بازنمایی‌شدهٔ اشیاء واقعی است که در جهان خارج وجود دارد. امّا بارکلی می‌گوید: «تصوّر تنها می‌تواند شبیه تصوّر دیگری باشد و لاغیر». یعنی اگر ادعا کنیم که تصوّرات ما، جهان یا بخشی از آن را باز می‌نماید این حرف بدین معناست که مدعی شده‌ایم مثلاً یک رنگ خاص بازنمود چیزی در خارج است که خود هرگز دیده نمی‌شود. بارکلی می‌گوید: «من از شما می‌پرسم آیا منطقی است که بگوییم یک رنگ معیّن، شبیه چیزی است که خود دیده نمی‌شود؟»

پس از نظر بارکلی چه چیزی نظام‌مندی موجود در ادراکات حسی ما را توجیه می‌کند؟ اگر «اشیاء فیزیکی» صرفاً عبارتند از تصوّرات و فقط هنگامی وجود دارند که مورد ادراک واقع می‌شوند، چگونه می‌توان این حقیقت را توضیح داد که وقتی ساندویچ‌تان را از کوله‌پشتی در می‌آورید، هنوز هم وجود دارد؟ مگر نه این‌که شما آن‌را در کوله‌تان پنهان کرده بودید و هیچ کس نمی‌توانسته آن‌را به ادراک درآورد. آیا بارکلی واقعاً معتقد است وقتی ساندویچ را پنهان می‌کنیم و به ادراک در نمی‌آید، از هستی نیز ساقط می‌شود و دومرتبه آن‌هم درست موقع ناهار سروکله‌اش پیدا می‌شود؟ فرد ماده‌باور[۱۹]، یعنی کسی که مدعی است ماده به‌راستی وجود خارجی دارد و تجربیات حسی ما بر آن استوار می‌شود، جواب حاضر و آماده‌ای دارد: ساندویچ در تمام این مدّت و در جهان مستقل از ذهن وجود داشته است. جهان منظور نظر بارکلی فاقد آن بنیاد جوهری است که بتواند زیربنای ادراکات حسی ما قرار بگیرد. راه‌حلی که او برای این مسئله ارائه می‌دهد «خداوند» است.

ذهن خداوند

اگر تصوّرات، مثلاً همان ساندویچ، تنها زمانی وجود دارد که مورد ادراک واقع می‌شود، پس باید ذهنی وجود داشته باشد که آن تصوّرات را با ادراک مستمر خود، همواره در دامان وجود نگاه دارد. وقتی ما چشمان‌مان را می‌بندیم نه‌تنها ساندویچ مذکور بلکه تمامی جهان به وجود خودش ادامه می‌دهد، و البته این وجود نیز باری به هر جهت نیست، بلکه مسیری معیّن دارد؛ چرا که می‌توان الگوها و نظام‌هایی را در طبیعت کشف کرد. هیچ ذهن متناهی‌ای قادر به انجام این کار، یعنی نگاه‌داشتن همه‌چیز در خود، نیست. بارکلی در دل نظام‌مندی



بیرون آوردن خرگوش از کلاه؛ طبق نظر بارکلی خرگوش حتی وقتی که از دید تماشاگران پنهان است، به دلیل آن‌که خداوند آن‌را به ادراک درمی‌آورد باز هم به وجود خود ادامه می‌دهد.

موجود در تجربه‌های حسی ما، برهانی برای وجود خداوند و حتی لطف او می‌یابد. به همین جهت می‌گوید: «... هر چیزی که می‌بینیم، می‌شنویم، لمس می‌کنیم یا به هر طریق دیگری حس می‌کنیم نشانه یا دلیلی بر قدرت خداوند است».

ناگفته پیداست که این استدلال یک امر ظنّی را جایگزین امر ظنّی دیگری می‌کند. اگر بارکلی با نشان دادن کاستی‌ها، تناقضات یا ابهام‌های موجود در خصوص جوهر مادی به استدلال علیه آن می‌پردازد، آنگاه نمی‌تواند ابهام از نوع الهی آن‌را جایگزین ابهام مادی کند.

امّا بارکلی از این نوع ابهام خشنود است. روشن است که دست‌کم بخشی از انگیزهٔ او برای این‌کار، متنفر بودن وی از جهان بی‌روح و فاقد خداوند است؛ یعنی نتیجه‌ای که شق خاصی از ماده‌باوری به آن دامن می‌زند. اگر جهان چیزی جز ماده‌ای در حال حرکت در فضا نباشد، آنگاه برای اخلاق و خداباوری جای چندانی در آن باقی نمی‌ماند و صد البته که در این طرح‌وارهٔ بزرگ هستی برای زندگی انسان نیز هیچ جایی نمی‌ماند. بارکلی در حین استدلال به سود ایده‌آلیسم، خود را در مقام مقابله با طرز تفکری خطرناک می‌دید. او دیدگاه‌های خود را مرهمی بر زخم شک‌گرایی درباب جهان خارج، و بازگرداندن باورهای تودهٔ مردم می‌پنداشت. بارکلی مدعی بود که: «در این‌که چیزهایی که من با چشمانم می‌بینم و با دستانم لمس می‌کنم وجود دارد (یعنی واقعاً وجود دارد) کمترین تردیدی نیست. تنها چیزی که منکر وجود آن هستم، همان است که فیلسوفان ماده[۲۰] یا جوهر جسمانی[۲۱] می‌نامند. و این نفی و انکار هیچ زیانی به بقیهٔ افراد بشر [به‌جز فلاسفه] وارد نمی‌کند، چرا که به‌جرأت بگویم، مردم هرگز از این حیث احساس کمبود نخواهند کرد».

این امر که برداشتی که بارکلی از جهان به‌دست داده با دیدگاه تودهٔ مردم همخوان است یا نه، حرف و حدیث فراوان دارد. بسیاری، از جمله هیوم بزرگ، افکار بارکلی را شک‌گرایانه تلقی می‌کنند. امّا پیداست هر پاسخی که بخواهیم به پرسش‌های بارکلی بدهیم، بسیار فراتر از «با پا پراندن یک تکه سنگ» است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ بارکلی به زبان فارسی:
- *مبادی علم انسانی*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، در مجموعهٔ *فلسفهٔ نظری*، جلد ۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.
- سه گفت و شنود، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- *رساله در اصول علم انسانی و سه گفت و شنود*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:
- جاناتان دنسی، *مقدمه‌ای بر برکلی*، ترجمهٔ حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
- منوچهر بزرگمهر، *فلاسفهٔ تجربی انگلستان*، *لاک و بارکلی*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - George Berkley

۲ - Dr. Samuel Johnson، دکتر ساموئل جانسون (۱۷۰۹ - ۱۷۸۴ م.) نویسنده، منتقد و لغت‌نامه‌نویس انگلیسی.

۳ - perception

۴ - external world

۵ - Kilkenny

۶ - Dublin

۷ - idealism، ایده‌آلیسم فلسفی عبارت است از مکتبی که جهان خارج از ذهن را یا زاییدهٔ ذهن شناسنده یا جلوه‌ای از یک روح کلی یا مطلق می‌داند و خلاصه غیر ماده را مقدم و ماده را ثانوی می‌شمارد. همان‌گونه که از متن پیداست، فلسفهٔ بارکلی وجهی ایده‌آلیسم است.

۸ - *Principles of Human Knowledge*

۹ - *Three Dialogues between Hylas and Philonous*

۱۰ - Derry، ناحیه‌ای در غرب ایرلند شمالی

۱۱ - Siris: a chain of philosophical reflections concerning the virtues of tar-water, and divers other subjects connected together and arising from one another

۱۲ - سیریس (Siris) به‌معنای درختی تناور در جهان قدیم است که برگ‌های بزرگی داشته است.

۱۳ - ideas

۱۴ - mind

۱۵ - memory

۱۶ - imagination

۱۷ - primary qualities

۱۸ - secondary qualities

۱۹ - materialist

۲۰ - Matter

۲۱ - Corporeal Substance

۲۲ - metaphysical idealism

۲۳ - materialism

۲۴ - abstraction

۲۵ - *De Motu* or *On Motion*

ولتر

۱۶۹۴ - ۱۷۷۸ م.



فرانسوا ماری آروئه[1] (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸ م.) معروف به ولتر[2]، نویسندهٔ فرانسوی عصر روشنگری[3]، خداباور عقلانی[4] و فیلسوف بود. اهمّیت او نه از حیث اصالت آرای فلسفی‌اش بلکه از این جهت است که کوشید خرد را بر صدر بنشاند، آن‌هم در عصری که خشونت نابجا و خرافه‌پرستی رواج فراوان داشت.

ولتر در زمانه‌ای به‌دنیا آمد که زادگاهش فرانسه، بنا به معیارهای امروزی، و بی تردید به سنگ محک بیشتر دوره‌های تاریخی، در خشونت و سرکوبگری تام و تمام فرو رفته بود. مردمانش در زیر یوغ ناروا‌داری و سرکوبگری مذهبی روزگار می‌گذراندند؛ تخطی از قوانین کلیسای کاتولیک مقتدر و صاحب‌نفوذ آن روزگار، به‌معنای رفتن به استقبال بزرگترین خطرات بود. ژان کالاس[5] فروشنده‌ای اهل تولوز[6]، در سال ۱۷۶۲ میلادی چنین خطری را به چشم دید و به‌خاطر آن جانش را از دست داد. او ۴۰ سال تمام، سرش به کار خودش بود و با همسر و شش فرزندش روزگار می‌گذراند؛ امّا یکی از فرزاندنش که در آرزوی رسیدن به شغل وکالت بود، به‌دلیل داشتن مذهب پروتستان به خواست خود نرسید و به دلیل افسردگی ناشی از این قضیه، دست به خودکشی زد. شایع شد که ژان کالاس برای ممانعت از گرویدن پسرش به آیین کاتولیک، دست به قتل او زده است. با وجود آن‌که مدرک محکمه‌پسندی در اثبات این حرف در میان نبود و همچنین با وجود عدم سوءپیشینهٔ ژان، او را به شکنجه و مرگ محکوم کردند.

در شانزدهم مارس همان سال، برای اجرای حکم او را از دو طرف به دو حلقهٔ آهنی بستند و آنقدر کشیدند که دست‌ها و پاهایش از جا در آمد. امّا کالاس زنده ماند و همچنان بر بی‌گناهی خود اصرار می‌کرد، لذا او را به *بازجویی فوق‌العاده*[7] محکوم کردند و آنقدر آب در دهان او ریختند که بدنش باد کرد و دو برابر اندازهٔ معمول شد. او باز هم اعتراف نکرد، شکنجه‌گران این‌بار او را به سکویی بستند و مفاصلش را شکستند و گذاشتند که بمیرد. دو ساعت بعد متوجه شدند که هنوز زنده است، دلشان به رحم آمد و او را خفه کردند.

هنگامی که این واقعه روی داد، ولتر در اوج قدرت خود بود. او با دربار روابط دوستانه‌ای داشت و معاملات تجاری‌اش سبب شده بود که ثروت فراوانی به‌دست آورد، و همچنین به‌عنوان فیلسوف و حامی مظلومان، شهرتی بسیار یافته بود. ولتر از ماجرای کالاس آگاهی یافت و بی‌درنگ کوشید لکهٔ ننگ را از نام او پاک کند. او بالاخره پس از سه‌سال نامه‌نگاری مداوم، انتشار *رساله‌ای درباب تساهل*[8] و صرف زمان و مبالغی قابل توجه، توانست بی‌گناهی کالاس را ثابت کند. سکولاریست بزرگ آمریکایی رابرت گرین اینگرسول[9] گزارش کرده وقتی ولتر در اواخر عمر خود به پاریس بازگشت مردم پاریس با شعار «حامی کالاس» از او استقبال کردند.

قهرمان خِرَد

شاید اگر بحث از هر فیلسوف بزرگ دیگری در میان بود، نقل این ماجرا، حکایتی شیرین بیش نمی‌بود امّا در مورد ولتر این قضیه فرق می‌کند، چرا که این ماجرا ما را به مهمترین دلیل شهرت او رهنمون می‌گردد. ولتر برجسته‌ترین متفکر عصر روشنگری است؛ او بخش عمده‌ای از زندگی خود را صرف بر تخت نشاندن خرد، و هجو مداوم خشونت و پوچیِ قدرت‌پرستی مذهبی نمود. ولتر دشمن نادانی، افسانه و خرافه بود و بیش از همه‌چیز مسیحیت را عامل این مصائب می‌دانست. به‌همین سبب است که به زعم اینگرسول، نام ولتر لاجرم کینه‌توزی کشیشان را برمی‌انگیخت:

> کافی بود نام او را در حضور یک کشیش به زبان بیاورید و ببینید که گویی اعلان جنگ داده‌اید. نام او که بر زبانتان جاری می‌شد، نقاب متانت از رخسار کشیش فرو می‌افتاد و از دهانی که همواره از بخشش و مغفرت سخن می‌راند، سیل توهین و ناسزا می‌بارید. با این همه، ولتر بزرگترین مرد عصر خویش بود و بیش از هر انسان دیگری در آزادی نژاد بشر کوشید. (*ولتر*)

گرچه در دوران کودکی ولتر چیز خاصی به‌چشم نمی‌خورد که نشان دهد او روزگاری مشهورترین ملحد قرن هجدهم می‌شود، امّا ریشه‌های عصیان را می‌توان از همان سنین کودکی در زندگی او مشاهده کرد. وقتی که هفت سال بیشتر نداشت مادرش درگذشت و پدرش، که کاتولیک متدینی بود، به تربیت او و برادر بزرگترش (که از نظر مذهبی بسیار متعصب بود) همّت گماشت. ولتر را در سن ۱۰ سالگی، با این‌که هیچ علاقه‌ای به مذهب نشان نمی‌داد، به کالج یسوعی لوئی گراند[10] فرستادند، او بعدها اذعان کرد که در آن‌جا هیچ چیز جز زبان

لاتین و یک مشت چرندیات یاد نگرفته است. پدرش می‌خواست که او در رشتهٔ حقوق به کار بپردازد امّا نظر خودش غیر از این بود. در سال ۱۷۱۳ به‌عنوان دستیار سفیر به هلند مسافرت کرد امّا هنوز چیزی نگذشته بود که به‌خاطر رابطه‌اش با یک دختر، دردسرساز شد و او را با رسوایی و بدنامی به خانه برگرداندند.

پدرش نسبت به این قضیه سخت واکنش نشان داد و تهدید کرد که او را تحویل خواهد داد؛ ولتر که شدیداً تحت فشار بود، خیلی عاقلانه رفتار کرد و پذیرفت که در یک دفتر وکالت مشغول به‌کار شود. با این‌حال چندان طولی نکشید که باز هم دردسر درست کرد. اشعار و طنزهای نیشدارش به گوش مقامات رسید و او را به توله[11] تبعید کردند؛ در بازگشت دوباره کاری کرد که دستگیر شد و برای مدّت یک سال سر از زندان باستیل درآورد. (در همین زمان بود که نام ولتر را برای خود برگزید).

زندگی ولتر در فرانسه همچنان دستخوش آشفتگی بود تا این‌که در سال ۱۷۲۶ به انگلستان رفت و دو سال در آنجا ماند. در این دوره بود که به تفکرات جدی فلسفی روی آورد. او در دو اثر خود یعنی *نامه‌هایی دربارهٔ مردم انگلیس*[12] و *رساله‌ای در مابعدالطبیعه*[13]، که ریشهٔ هر دو به همین دوران باز می‌گشت، نشان داد که افکارش سخت تحت تأثیر تجربهٔ او از زندگی در انگلستان قرار گرفته است. فی‌المثل او به پیروی از لاک آموزهٔ تصوّرات فطری[14] را که به‌گمانش دکارت به آن باور دارد، مردود می‌شمارد:

> هیچ‌کس نمی‌تواند به من بقبولاند که من از همان اول زندگی قادر بوده‌ام فکر کنم؛ من هم مانند او [لاک] نمی‌توانم تصوّر کنم که تنها پس از گذشت چند هفته از بسته شدن نطفه‌ام، روح بسیار فرهیخته‌ای داشته‌ام؛ یعنی خیال کنم در آن زمان هزاران چیز می‌دانستم که به محض تولد فراموش کردم؛ و وقتی در رحم مادرم بودم (البته بدون هیچ منظوری) دانشی داشتم که در اولین فرصت ممکن از دست دادم!؛ و هرگز نتوانسته‌ام مجدداً به‌طور کامل آن را به‌دست بیاورم. (*نامه‌هایی دربارهٔ مردم انگلیس*)

ماهیّت روح

ولتر نسبت به مسئلهٔ ماهیّت روح نیز دیدگاه شکاکانه و بدبینانه‌ای دارد. او با این دیدگاه لاک به مخالفت برمی‌خیزد که اگر روح را مادی تصوّر کنیم، به باورهای مذهبی توهین کرده‌ایم. او می‌گوید مطلقاً هیچ دلیلی وجود ندارد که تصوّر کنیم خداوند با قدرت بی‌پایان خود قادر نبوده باشد قوای احساس و تفکر را (که مقوّمات خرد انسانی هستند)، به اندام‌های جسمانی ما منتقل کند. ولتر ادعا می‌کند که ماهیّت ماده امری مناقشه‌انگیز است؛ او کاملاً به این امر معتقد است که بنا به دلایلی محکم می‌توان تصوّر کرد که انسان از «ماده‌ای اندیشنده» برساخته شده؛ امّا در برابر مسئله‌ای اساسی‌تر در این زمینه، یعنی جاودانگی روح، غالباً موضعی لاادری‌گرانه[15] اتخاذ می‌کند، یعنی می‌گوید اثبات جاودانگی روح خارج از توان خرد انسان است.

امّا تردید نداریم که لاادری‌گری ولتر درباب جاودانگی روح، در این مرحله از زندگی‌اش، مطلق و بی قید و شرط نیست. او خداباوری عقلانی بود، یعنی به خداوند به‌عنوان خالق جهان معتقد بود، و دست‌کم بر این باور بود که چه خوب است اگر مردم به

مهمترین آثار

نامه‌هایی دربارهٔ مردم انگلیس (۱۷۳۳ م.)
اثری کلیدی در عصرروشنگری است که انگیزهٔ نوشتن آن اقامت دوسالهٔ ولتر در انگلستان بود. این اثر مجموعه مقالاتی کوتاه دربارهٔ سیاست، دین، فلسفه و ادبیات است.

رساله‌ای در مابعدالطبیعه (۱۷۳۴ م.)
یکی از معدود کتاب‌های نظام‌مند فلسفی که ولتر پدید آورده است. این اثر که سخت تحت تأثیر فلسفهٔ جان لاک است، از موضع خداباوری عقلانی دفاع می‌کند و نقطهٔ مقابل دیدگاه‌های بدبینانهٔ ولتر است که در آثار متأخر وی خودنمایی می‌کند.

کاندید (۱۷۵۹ م.)
رمان هجوآمیزی که خوش‌بینی فلسفی گوتفرید لایب‌نیتس را مورد تمسخر قرار می‌دهد. و در این راه از شخصیت دکتر پانگلوس بهره می‌گیرد که به‌رغم تمام مصائب و مشکلات همچنان اصرار می‌ورزد که هر اتفاقی که می‌افتد بهترین اتفاق ممکن در این جهان است، جهانی که خود بهترین جهان ممکن است.

رساله‌ای درباب تساهل (۱۷۶۳ م.)
این اثر پس از وقایعی که برای ژان کالاس رخ داد نوشته شد، و اعتراض‌نامه‌ای است به ناروا‌داری مذهبی و فراخوان برادری و انسانیت است.

واژه‌نامهٔ فلسفی (۱۷۶۴ م.)
نشان‌دهندهٔ علایق وسیع فلسفی ولتر است. این واژه‌نامه مداخلی از جمله اختیار، علل تامه[16]، بوسیدن و عریانی را در بر دارد.



ولتر با دوست و حامی خود فردریک پادشاه پروس به هواخوری مشغول است. البته روابط میان این‌دو همیشه دوستانه باقی نماند.

جاودانگی روح معتقد باشند. در اوایل کار خداباوریِ عقلانی در نزد او با باور به مشیّت الهی در آمیخته بود؛ ولتر می‌گفت نظم و نظام جهان، که نیوتون به‌خوبی از عهدهٔ تبیین آن برآمده بود، نشانه‌های وجود خداوند است. و در عین حال که به مداخلهٔ خدا در امور این جهان باور نداشت، امّا معتقد بود خداوند انسان را با سرشتی اخلاقی آفریده و وجود چنین سرشتی برای محقق‌شدن زندگی توأم با نیکی برای انسان‌ها ضروری است.

ولتر همواره می‌دانست که حضور شرّ و رنج در جهان، تهدیدی برای این دیدگاه خوش‌بینانه به‌شمار می‌رود. و هرچند در نوشته‌های اولیهٔ خود نتوانست به‌خوبی از پس این مشکل بربیاید، امّا لااقل توانست ذهن خود را در این خصوص متقاعد کند. امّا با گذشت زمان، از این دیدگاه فاصله گرفت؛ و نقطهٔ اوج این ماجرا انتقاد شدید او به فلسفهٔ خوش‌بینانهٔ لایب‌نیتس بود. لایب‌نیتس معتقد بود این جهان، که خداوندی خردمند آن‌را خلق کرده، بهترین جهان ممکن است.

مشاهدهٔ پوچی و بیهودگی اکثر مصیبت‌های بشر، به بدبینی روزافزون او دامن زد. خصوصاً زلزلهٔ لیسبون که به هیچ وجه با دیدگاه‌های خوش‌بینانه و مشیت‌گرایانهٔ خداباوری عقلانی قابل توجیه نبود. این زلزله در سال ۱۷۵۵ میلادی و در «روز همهٔ قدیسین»[۱۶] رخ داد، آن‌هم درست هنگامی‌که کلیساها مملو از جمعیت بود: حدود نُه هزار ساختمان فرو ریخت و بیش از سی‌هزار نفر از مردم جان باختند. ولتر با سرودن شعری کوشید به تلویحات فلسفی این فاجعه اشاره کند:

هان! کجایند فیلسوفانی که می‌گویند «همه‌چیز نیک است»،
کاش بیایند و بر ویرانه‌های این جهان، نیک بنگرند!
بر مُثله و خاکستر تن هم‌نوعان خویش نظاره کنند،
و بنگرند این مادر و فرزند را فتاده در میان انبوه کشتگان،
و این دست‌و پای قطع شده را در زیر ستون‌های مرمرین
و هزاران هزار انسانی را که زمین فرو بلعیده است،
آنهایی را که با پیکر پاره پاره و خونین، هنوز برخود می‌لرزند،
در زیر سقف‌های خانهٔ میزبان خود، زنده به‌گور شدند
و زندگی محنت‌زده‌شان با عذابی سخت پایان یافت.
(*شعری برای فاجعهٔ لیسبون*[۱۷])

دکتر پانگلوس خوش‌بین

ولتر خوش‌بینی لایب‌نیتس را به بهترین وجه در مشهورترین اثر خود یعنی رمان هجوآمیز *کاندید*[۱۸] نفی و

انکار می‌کند. قهرمان داستان، که عنوان کتاب از نام او گرفته شده، در جهانی پوچ و بی‌معنا و سرشار از درد و رنج‌های بیهوده و بی‌حساب و کتاب زندگی می‌کند. امّا مربی او، دکتر پانگلوس بنا به کیهان شناسی الهی- مابعدالطبیعی خود اصرار می‌ورزد که هر اتفاقی که می‌افتد بهترین اتفاق ممکن در این جهان است، و این جهان خود نیز بهترین جهان ممکن است. کاندید یکی پس از دیگری با فاجعه مواجه می‌شود و در همین حین کم کم احساس می‌کند که دشوار بتوان دیدگاه خوش‌بینانهٔ دکتر پانگلوس را قبول کرد؛ او سرانجام به این نتیجه می‌رسد که تأملات انتزاعی فلسفی به التیام رنج‌های بشر کمکی نمی‌کند. امّا داستان با نتیجه‌گیری مثبتی پایان می‌یابد: درست است که انسان در جهانی بی‌رحم و سنگدل زندگی می‌کند امّا نومیدی چارهٔ کار نیست؛ بلکه باید به عملی مفید و مثمر ثمر دست زد. یا به‌قول کاندید: «بگذار باغ‌مان را آباد کنیم».

ولتر از حیث اصالت تفکر، فیلسوف برجسته‌ای نیست. او در ردیف هیوم یا کانت نیست. بزرگی او در نقشی که برای برکشیدن خرد در برابر افسانه و خرافه ایفا کرد، و همچنین در پیروزی نهایی روشنگری نهفته است. نام او حتی امروز نیز واکنش‌های تندی را موجب می‌شود. مثلاً هنوز هم که هنوز است بسیاری از کسانی که به خطاناپذیری کتاب مقدس معتقدند، از او خشمگین هستند. این مردم به جهت تشفّی خاطر با خرسندی - امّا به اشتباه - خیال می‌کنند که ولتر به‌هنگام مرگ آرامش نداشته و از بابت الحاد خود افسوس می‌خورده است. امّا برخی دیگر ولتر را یک قهرمان می‌دانند؛ انسانی که بیش از هر کس دیگری کوشید تا نور خرد را بر ظلمت تعصب و عدم تساهل بیفکند. همان‌گونه که رابرت گرین اینگرسول می‌گوید: «ولتر در حدود نیم قرن، در برابر غل و زنجیر، سیاه‌چال و کلیسا، محراب و تخت سلطنت ایستاد و شجاعانه مشعل مقدس خرد را روشن نگاه داشت، مشعلی که روزی جهان را به نور خود منوّر خواهد کرد».

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ ولتر به زبان فارسی :

- منتخب فرهنگ *فلسفی*، ترجمهٔ نصرا... فلسفی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
- *نامه‌های فلسفی (نامه‌هایی دربارهٔ انگلستان)*، ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، پیک ترجمه و نشر، ۱۳۶۹.
- *کاندید*، ترجمهٔ جهانگیر افکاری (بنگاه نشر و ترجمهٔ کتاب، ۱۳۴۰)؛ ترجمهٔ رضا مرادی اسپیلی (نگاه، ۱۳۸۰)؛ ترجمهٔ محمد عالیخانی (دستان، ۱۳۸۲) ترجمهٔ جمشید بهرامیان (بهرامیان، ۱۳۸۵)؛ ترجمهٔ هانیهٔ فهیمی (جوانهٔ توس، ۱۳۸۵)؛ ترجمهٔ احمد مقدم (دبیر، رفعت، ۱۳۸۷) و ...

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:

- ویلیام جیمز دورانت، *تاریخ فلسفه*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ‌های مکرّر).
- ویلیام جیمز دورانت، *تاریخ تمدن: عصر ولتر*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - François-Marie Arouet ۲ - Voltaire

۳ - عصر روشنگری (Enlightenment)، دوره‌ای است در قرن هجدهم میلادی که بسیاری از نویسندگان و دانشمندان آن دوره معتقد بودند علم و دانش است که می‌تواند زندگی بشر را بهبود بخشد نه دین.

۴ - خداباوری عقلانی یا طبیعی (deism) عقیده به این باور است که خداوند جهان را آفریده و آن‌را به عمل قوانین خودش واگذاشته است و در خیر و شر امور آن دخالتی ندارد. علاوه بر ولتر، روسو نیز از نمایندگان برجستهٔ این تفکر به‌شمار می‌رود.

۵ - Jean Calas ۶ - Toulouse

۷ - در آن زمان متهمان در دادگاه شکنجه می‌شدند تا به کارهای خود اعتراف کنند، این شکنجه (یا به اصطلاح بازجویی!) دو شکل به‌خود می‌گرفت یکی بازجویی عادی (question ordinaries) که شکل معمول شکنجه بود و دیگری بازجویی فوق‌العاده (question extraordinaire) که شکنجه با خشونت زیاد بود.

۸ - Treatise on Tolerance ۹ - Robert Green Ingersoll ۱۰ - Louis de Grand

۱۱ - Tulle ۱۲ - *Letters on the English* ۱۳ - *Treatise on Metaphysics*

۱۴ - innate ideas. برای توضیح این موضوع می‌توانید به بخش جان لاک در همین کتاب مراجعه کنید.

۱۵ - لاادری‌گری یا ندانم‌کیشی (agnosticism) نظریه‌ای است که امکان شناخت عالم را یا کاملاً نفی می‌کند و یا می‌کوشد با انکار تفکر منطقی، آن‌را محدود سازد.

۱۶ - روز همهٔ قدیسین (All Saints' Day)، جشن روز اول نوامبر کلیسا به افتخار همهٔ قدیسین.

۱۷ - *Poem on the Lisbon Disaster* ۱۸ - *Candide* ۱۹ - final causes

دیوید هیوم

۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ م.



دیوید هیوم[۱] (۱۷۱۱–۱۷۷۶ م.) بی‌تردید بزرگترین فیلسوف اسکاتلند است، و شاید هم بزرگترین فیلسوف قرن هجدهم باشد. قرنی که خود قرن بزرگان بوده است.

همچنین شاید هیوم را بتوان بزرگترین فیلسوف مدرن و بزرگترین فیلسوف تجربه‌گرا دانست؛ امّا او یقیناً بزرگترین فیلسوف در سنت شکاکیت است، سنتی که خود شاید از همهٔ سنت‌های دیگر به فلسفه‌ورزیدن نزدیک‌تر باشد. هیوم همچنین فیلسوف مورد علاقهٔ فلاسفهٔ تحلیلی عصر ماست، و هنوز هم بسیاری از دانشجویان فلسفه برای نوشتن رساله‌های خود به آثار او توجه می‌کنند تا شاید بتوانند موضوعی برای بحث و بررسی بیابند.

هیوم در ادینبورگ[۲] به‌دنیا آمد، نَسَب خانوادگی پدرش به ارلِ هوم[۳] می‌رسید و مادرش هم از خانواده‌ای بود که همگی حقوق‌دان بودند. هیوم در دانشگاه ادینبورگ مشغول به تحصیل شد و قرار بود حقوق بخواند امّا از هر رشته‌ای به‌جز فلسفه، ادبیات و تاریخ «عمیقاً تنفر» داشت. هیوم برای تأمین نیاز مالی خود، به صرفه‌جویی و کار و تلاش فراوان روی آورد و خودآموزانه به یک دوره مطالعه پرداخت. برخی معتقدند که شاید در نتیجهٔ همین دورهٔ سخت بود که دچار نوعی پریشانی عصبی شد، گرچند علّت آن دقیقاً روشن نیست امّا در نهایت مطالعات شخصی‌اش را رها کرد و به‌عنوان پیشکار یک بازرگان شکر مشغول به‌کار شد. خوشبختانه چهار ماه بیشتر طول نکشید که اخراج شد! و مطالعاتش را از سر گرفت.

هیوم در ۱۷۳۴ به فرانسه نقل مکان کرد و *رساله‌ای درباب طبیعت بشر*[۴] را منتشر ساخت؛ هنگامی که به انگلستان باز می‌گشت انتظار داشت به‌سبب نوشتن آن مورد استقبال شایانی قرار بگیرد، امّا به کتاب مذکور ابداً اعتنایی نشد. هیوم با ناراحتی نوشت: «این اثر از زیر چاپ مرده به بیرون آمد، بدون اینکه حتی در میان افراد متعصب نیز زمزمه‌ی اعتراضی برخیزد.» امّا بودند کسانی که به این کتاب توجه داشتند، یعنی همان‌هایی که از رسیدن او به مقام استادی در دانشگاه ادینبورگ به اتهام بی‌دینی و اخلاق‌ستیزی جلوگیری کردند. هیوم هرگز نتوانست منصبی در دانشگاه به‌دست آورد.

امّا همان گونه که خودش نیز می‌گوید: «از آنجا که ذاتاً آدم بشاش و خوش‌بینی بودم ... خیلی زود به‌خودم آمدم»، عدم موفقیتش را در جلب نظر مردم به فراموشی سپرد، و قسمت‌هایی از *رساله* را به‌صورت دو کتاب کوچکتر و قابل‌هضم‌تر به‌نام‌های *پژوهشی درباب فهم بشر*[۵] و *پژوهشی درباب مبانی اخلاق*[۶] درآورد و منتشر ساخت. مردم انگلستان باز هم بی‌اعتنایی کردند. (یکی از مفسران معتقد است که احتمالاً در میان معاصران هیوم، تنها توماس رید[۷] و امانوئل کانت قادر به درک آرای وی بودند و می‌توان ادعا کرد که هر دوی این‌ها، زندگی فلسفی خود را صرف مواجهه با نتایجی کردند که هیوم به آن‌ها رسیده بود.) هیوم به‌عنوان دستیار سفیر انگلستان به فرانسه بازگشت، در محافل فرهنگی آن دیار مورد استقبال قرار گرفت، و شخصیت نسبتاً معروفی شد. او در سال ۱۷۵۴ کتاب *تاریخ انگلستان*[۸] را منتشر کرد و با انتشار آن بود که سرانجام شهرتی را که در پی‌اش بود، به‌دست آورد؛ این کتاب برخلاف آثار فلسفی‌اش، فراوان خوانده می‌شد و بالغ بر شش جلد بود. *مکالماتی درباب دین طبیعی*[۹] که پس از مرگ وی منتشر شد، همانند آثار قبلی او یعنی دو *پژوهش* و *رساله*، از جمله مهمترین کتاب‌های فلسفی است که تاکنون نوشته شده است.

مطالعهٔ طبیعت بشر

هیوم از نوشته‌های فلسفی‌اش اهداف زیادی را دنبال می‌کرد، امّا شاید از همه مهمتر به‌دنبال آن بود که در مطالعهٔ طبیعت بشر همان کاری را انجام دهد که نیوتن دربارهٔ حرکت انجام داده بود؛ یعنی تبیینی فروکاستی[۱۰] از آن به‌دست دهد.[۱۱] هدف هیوم «کشف سرچشمه‌ها و مبانی مکتومی است که ذهن انسان از طریق فعالیّت آن‌ها، به کار می‌افتد». نتایجی که او بدان‌ها می‌رسد تماماً مقرون به شک و تردید است: «آنچه را که ما در حوزه‌هایی بسیار مهّم به‌عنوان باورهای قطعی و قابل قبول تلقی می‌کنیم، در حقیقت همگی بر بنیانی به‌جز خرد استوار شده است».

هیوم کار خود را با قائل شدن به چندین تمایز پیش می‌برد، امّا اگر بخواهیم استدلال‌های او را به‌طور خلاصه

پی بگیریم لازم است دست‌کم به سه تای آن‌ها توجه کنیم. تمایز نخست عبارت است از تمایز میان صورت‌های انطباعی[12] و ایده‌ها یا تصوّرات[13]: «میان ادراکات ذهن، آن هنگام که فرد به‌سبب گرمای زیاد احساس رنج می‌کند ... و زمانی که پس از گذشت مدّتی این ادراک را به یاد می‌آورد یا در تخیل خود رخ‌دادن آن‌را انتظار می‌کشد، تفاوت چشمگیری وجود دارد». اوّلی عبارت است از صورت‌های انطباعی که دارای بالندگی و تکاپو بوده، امّا دومی عبارت است از تصوّرات یا گرته‌هایی ضعیف‌تر.

دومین تمایز به ماهیّت خود تصوّرات برمی‌گردد: تصوّرات ممکن است بسیط یا مرکّب باشد. هیوم به پیروی از لاک می‌گوید تصوّرات بسیط را نمی‌توان به تصوّرات دیگری تجزیه کرد، حال آنکه تصوّرات مرکّب از دو یا چند تصوّر بسیط تشکیل شده است. جا دارد این نکتهٔ مهّم را نیز یادآور شویم که تصوّرات بسیط، نخستین باری که پدید می‌آیند، همواره صورت انطباعی بسیطِ مرتبط با خود را نیز به‌همراه دارند. امّا این امر لزوماً در مورد تصوّرات مرکّب صادق نیست. بنابراین، با مزه‌کردن یک آناناس به‌دلیل وجود انطباع حسی، تصوّر بسیطی از مزهٔ آن پدید می‌آید. شاید با نگاه کردن به یک میز مرتب هم تصوّر مرکّبی از آن به‌دست بیاید، امّا ممکن هم هست که کسی مثلاً تصوّر مرکّبی از یک اسب تک‌شاخ[14] در ذهن خود شکل بدهد و برای انجام این کار از تخیّل خود بهره بگیرد، یعنی تصوّرات بسیطی را که قبلاً از انطباعات حسی اسب و شاخ به‌دست آورده بود، به هم پیوند دهد. شاید خیال کنیم این تصوّر مرکّب با امری در جهان خارج مطابقت دارد، یعنی با چیزی که به تجربه دربیاید، حال آن‌که چنین تصوّراتی در واقع چیزی نیست مگر وهم و خیال محض و برآمده از تخیّل.

حقایق و تصوّرات

سومین تمایز میان «متعلَّق خرد یا متعلّق پژوهش انسان است»: یعنی از روابط بین تصوّرات و حقایق می‌پرسد. اولی گزاره‌هایی است که کشف آن‌ها با استفادهٔ صرف از تفکر امکان‌پذیر است یعنی همان تفکر و تأمل با فراغ بال و منقطع از جهان. مثلاً حقایق ریاضیات و منطق را می‌توان تنها با اندیشیدن دربارهٔ آن‌ها فهم کرد، و در واقع انکار چنین حقایقی، با تناقض روبرو می‌شود. مثلاً می‌توان گفت گزارهٔ ۴=۲+۲ رابطه‌ای است که صرفاً بین تصوّرات برقرار است زیرا نفی یا انکار آن به تناقض منجر می‌شود.[15] امّا درک امر واقع[16] به چیزی بیش از تفکر صرف نیازمند است؛ برای کشف چنین حقایقی باید دانست که جهان چه‌گونه است. برای این‌که بدانیم این حرف که «بیرون دارد باران می‌آید» صادق است یا نه، به‌قدری تجربه نیاز داریم. پیداست که انکار این گزاره به هیچ‌گونه تناقضی منتهی نمی‌شود، یعنی به هیچ طریقی کمک‌مان نمی‌کند.[17] هیوم می‌گوید همهٔ گزاره‌ها تنها یکی از این دو نوع است و تبیین شناخت ما از هر کدام از آنها تنها به‌واسطهٔ آن دسته شواهدی امکان‌پذیر است که به نوع گزارهٔ خود مرتبط باشد.

این سه تمایز، و همچنین تأمل هوشمندانه و فراوان هیوم است که او را به سه نتیجهٔ دردناک زیر می‌رساند: خرد هیچ نقشی در باور ما به خودمان، جهان خارج یا استنتاج استقرائی ندارد. به هر کدام از این نتایج نگاه مختصری خواهیم انداخت.

در باب علّیت

فرض کنید کسی ادعا کند که می‌داند رئیس جمهور به تازگی استعفا داده و مدرکش هم گزارشی باشد که در روزنامه چاپ شده

مهمترین آثار

رساله‌ای درباب طبیعت بشر (۱۷۳۹ م.)

این اثر در زمان زندگی هیوم مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت، امّا بی‌تردید یکی از بزرگترین و مهمترین کتاب‌های فلسفی است که تاکنون نوشته شده است. این کتاب که به سه بخش – درباب فهم، عواطف و اخلاق – تقسیم‌شده، به تحلیل کامل طبیعت بشر پرداخته است.

پژوهشی درباب فهم بشر (۱۷۴۸ م.)

یکی از دو نسخهٔ کوتاه‌شده‌تر و همه‌فهم‌تر *رساله* و احتمالاً جذابترین اثر کوتاه هیوم است. در این کتاب صورت‌بندی او از مسئلهٔ استقراء، تأملی بر ضرورت علّیت، بحثی جذاب علیه باور به معجزه، و همچنین اندیشه‌هایی آموزنده درباب ماهیّت شک‌گرایی، به‌همراه مطالب بسیار دیگری آمده است.

پژوهشی در باب مبانی اخلاق (۱۷۵۱ م.)

کوشش هیوم است برای بنا کردن نظامی اخلاقی مبتنی بر سودمندی[20] و احساس[21] و نه بر مبنای آموزه‌های دینی.

مکالماتی درباب دین طبیعی (۱۷۷۹ م.)

این اثر چنان جنجال‌برانگیز بود که تا سه سال پس از مرگ هیوم منتشر نشد و حتی ناشرش نیز از ذکر نام خود خودداری کرد. این اثر شامل یک مجموعهٔ ایرادات بسیار هوشمندانه است که کمابیش همهٔ دلایل محکم در اثبات وجود خدا را به چالش می‌کشد.

و در دســت دارد. طبق نظر هیوم کاری که این فرد انجام می‌دهد این اســت که از مدرکی که در اختیار حواس خــود قــرار دارد (روزنامه) به‌واســطهٔ تفکر علّی و معلولی فراتــر می‌رود یعنی گزارش روزنامــه را معلولِ علّت خاصی می‌داند که همانا اســتعفای رئیس جمهور باشــد. از نظر هیوم، تفکر علّی و معلولی تنها راهی اســت که می‌توانیم با اســتفاده از آن از گذرگاه باریک تجربهٔ حســی کنونی‌مان فراتر رویم، یعنی از امر قابل مشــاهده به امر مشــاهده‌ناپذیر و از حال، به گذشــته و آینده برویم. از آنجا که تجربیات فراوان این فرد در گذشــته نشــان داده اســت کــه علّت‌هایی خاص (رویدادهای سیاســی) منجر به ایجاد معلول‌هایی معیّــن (گزارش روزنامه‌ها) می‌شود، لذا او انتظار دارد که این همآیندی علّت- معلول همچنان ادامه داشته باشد و معلول کنونی نیز بنا به روال گذشته از علّتی ناشی شده باشد. آنچه که در بُن این‌گونه استنتاج نهفته است همان اصل استقرا[۱۸] است، یعنی باور به این‌که آینده نیز همچون گذشــته خواهد بود. امّا هیوم می‌پرســد، چه‌چیزی می‌تواند باور ما را به خود این اصل توجیه کند؟

این اصل نمی‌تواند از نوع رابطهٔ بین تصوّرات باشــد، چرا که نفی آن، یعنی این امر که گذشــته همانند آینده نخواهــد بــود، کاملاً پذیرفتنی اســت و هیچ تناقضی در آن نیســت. از طرف دیگر اصــل مذکور را بر مبنای امر واقع، یا حقایق مکشوف به‌وسیلهٔ تجربه، نیز نمی‌توان توجیه کرد چرا که مستلزم دور است. زیرا در اثبات آن بناچار باید بگوییم به این دلیل آینده شبیه گذشته خواهد بود که درگذشته، آینده همواره شبیه گذشته بوده است. امّا این به‌معنای استفاده از خود استقرا برای اثبات اصل استقرا است و قابل قبول نیست. هیوم می‌گوید از روی عرف یا عادت است که ما از یک علّت خاص، معلول خاصی را انتظار داریم نه بر اساس خرد. در حقیقت، زیربنای این رابطهٔ بین علّت و معلول چیزی نیست مگر طبیعت بشر.

امّا راجع به باورمان به «خودِ پاینده»[۱۹] چه می‌توان گفت؟ یعنی این باور که ما اشخاص یا «خودهایی» هستیم که در طول زمان دوام می‌آوریم. وقتی به عکسی از دوران کودکی خود نگاه می‌کنیم، بر این باور هستیم آنچه که در عکس می‌بینیم، نسخهٔ اوّلیه‌ای از خودمان است. همچنین از سر خوش‌بینی، معتقدیم که در ده، بیست ســال آینده نیز همان فرد خواهیم بود. باید «خود»ی وجود داشــته باشــد که می‌تواند این همه تغییرات را تاب بیــاورد و مــن را مــن کند. هیوم می‌پذیرد که چنین تصوّری در ما هســت امّا می‌گوید اگر قرار باشــد این تصوّر اصیل باشد باید از انطباعی سرچشمه گرفته باشد؛ و وقتی به درون خود می‌نگرد هیچ صورت انطباعیِ پایداری نمی‌یابد که به این ایده یا تصوّر مشروعیت ببخشد. او تنها چیزی که در خود می‌بیند دیگ درهم‌جوشی است از ادراکات در حال تغییر و هیچ خبری از یک خود پاینده نیســت. هیوم به این نتیجه می‌رســد که مفهوم خود، محصول تخیّلیْ بی‌پایه و اساس است.

شک‌گرایی

از کجا می‌توانیم به تصوّر چیزهایی که مستقل از ذهن ما به هستی خود ادامه می‌دهند، یا همان ساکنین جهان خارج، برســیم؟ روشــن است که دســت پیدا کردن به این تصوّر از طریق حواس ناممکن است، چرا که اگر این مسئله را مطرح کنیم آنگاه به دام این ادعای باطل می‌افتیم که از اشیایی انطباع حسی داریم که وقتی آنها را



پنــج مرحلـهٔ زندگــی انســان از نوزادی تا مرگ. هیوم می‌پرسـد چه‌چیزی هست که با وجود همهٔ این تغییرات ثابت می‌ماند؟

حس نمی‌کنیم باز هم به وجود خود ادامه می‌دهند. هیوم، علاوه بر استدلال‌های دیگر، به این نقد بارکلی نیز اشاره می‌کند که خرد و ذهن نمی‌تواند تصوّری را برسازد. اگر نه خرد و نه حواس هیچ‌کدام نمی‌توانند ما را متقاعد سازند که اشیاء می‌توانند به وجود خود ادامه دهند، پس چه چیزی جز تخیّل ما را به این امر وادار می‌کند؟

به‌روشنی معلوم نیست که پذیرفتن این دیدگاه شکاکانهٔ هیوم در مورد خردمندی انسان چه عواقبی به‌دنبال دارد. هیوم خود نیز این معضل را حس می‌کند، و گاهی اذعان می‌دارد که وقتی دست از مطالعه برمی‌دارد و به امور روزمره می‌پردازد، نتایجی که به آن‌ها رسیده هیچ تأثیری بر زندگی او ندارد. امّا در جایی دیگر، تبعات ناشی از فلسفه‌اش را کاملاً روشن می‌شمارد. هیوم در متن زیر به‌عنوان یک نفر اهل مطالعه، دربارهٔ ارزش کتاب‌هایی با موضوعی به‌جز ریاضیات (استدلال انتزاعی) و یا گزارش حواس (آزمایش منطقی) به قضاوت می‌پردازد. او می‌نویسد:

> **هنگامی که با ایمان به این اصول وارد کتابخانه‌ای شویم، چه خسارتی ایجاد خواهیم کرد! یک جلد کتاب فلسفی در دست خواهیم گرفت و خواهیم پرسید: آیا این کتاب استدلالی انتزاعی درباب کمیّت یا عدد دارد؟ پاسخ منفی خواهد بود. آیا در این کتاب هیچ آزمایش منطقی در مورد حقیقت و وجود آمده است؟ باز هم پاسخ منفی خواهد بود. پس آن‌را به آتش خواهیم افکند زیرا محتوای آن نمی‌تواند چیزی به‌جز توهم و سفسطه باشد.**

احتمالاً ما هم امروز روز به‌طور کامل دلالت‌های ضمنی اندیشهٔ هیوم را نشناخته‌ایم چرا که هنوز داریم با نوشته‌های او سروکله می‌زنیم. امّا تأسف‌بارتر اینکه شاید اگر اوضاع کمی فرق می‌کرد، آن‌وقت هیوم آثار فلسفی بسیار بیشتری از خودش به‌جا می‌گذاشت. اگر نوشته‌های هیوم را در دوران خودش می‌خواندند و درک می‌کردند، شاید مجبور می‌شد در پاسخ به انتقادات و پرسش‌های مطرح شده، دست به نوشتن حجم مطالب زیادی بزند. وارد آمدن چنین زیانی بر فلسفه جداً مایهٔ تأسف است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ هیوم به زبان فارسی:

- *تاریخ طبیعی دین*، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۸.
- *تحقیق دربارهٔ فهم انسانی*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، در مجموعهٔ *فلسفهٔ نظری*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
- *تحقیق در مبانی اخلاق*، ترجمهٔ رضا تقیان ورزنه، گویا، ۱۳۷۷.
- *درباب معیار ذوق و تراژدی*، ترجمهٔ علی سلمانی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۷۵.

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی هیوم نگاه کنید به:

- *تحقیق در آراء معرفتی هیوم*، مشکوه، ۱۳۸۰.
- پل استراترن، *آشنایی با هیوم*، ترجمهٔ زهرا آرین، نشر مرکز، ۱۳۸۴.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - David Hume
۲ - Edinburgh
۳ - Earl of Home
۴ - *A Treatise of Human Nature*
۵ - *An Enquiry Concerning Human Understanding*
۶ - *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*
۷ - Thomas Reid، توماس رید (۱۷۱۰ – ۱۷۹۶ م.) از جمله متفکران روشنگری اسکاتلند در قرن هجدهم
۸ - *The History of England*
۹ - *Dialogues Concerning Natural Religion*
۱۰ - reductive
۱۱ – به‌عبارت دیگر نیوتون توانسته بود جلوه‌های گوناگون حرکت را به چند اصل محدود خلاصه کند (یا فرو بکاهد) و هیوم نیز می‌خواست همین‌کار را با طبیعت انسان انجام دهد.
۱۲ - impressions
۱۳ - ideas
۱۴ - unicorn
۱۵ – به این دسته از احکام یا گزاره‌ها، حکم تحلیلی (analytic judgement) می‌گویند و احکامی هستند که محمول‌شان در موضوع‌شان نهفته است. مثلاً اگر حکم کنیم که «همهٔ مثلث‌ها سه ضلع دارند»، محمول «سه ضلع» در موضوع «مثلث» نهفته است، لذا نفی و انکار آن با تناقض روبرو است.
۱۶ - matters of fact
۱۷ – احکامی از این دست را حکم ترکیبی (synthetic judgement) می‌خوانند. فلسفهٔ کانت در زمینهٔ احکام تحلیلی و ترکیبی بسیار غنی و قابل توجه است.
۱۸ - Principle of Induction
۱۹ - enduring self
۲۰ - utility
۲۱ - sentiment

ژان ژاک روسو

۱۷۱۲ - ۱۷۷۸ م.



ژان ژاک روسو[1] (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸ م.) از یک فرد عامی و عادی به شخصیتی برجسته در روشنگری فرانسه قرن هجدهم تبدیل شد و در کنار بزرگانی نظیر دیدرو و **ولتر** قرار گرفت.

زندگی روسو درست مانند زندگی سایر فیلسوفان بزرگ پرماجرا بود. او در ژنو[2] متولد شد و پدرش ایزاک روسو[3] یک ساعت‌ساز بود. مادرش، سوزان برنارد[4] به فاصلهٔ کوتاهی پس از به دنیا آمدن او درگذشت و تا سن ده‌سالگی، پدرش تربیت او را به‌عهده داشت. در طی همین دوران بود که لذّت خواندن ادبیات را چشید. روسو در *اعترافات*[5] خود نوشته است گاهی تمام طول شب را همراه با پدرش صرف خواندن رمانس‌هایی[6] می‌کرد که مادرش مجموعه‌ای از آن‌ها را فراهم کرده بود؛ به گفتهٔ خودش این امر موجب شد که علاقه‌ای زودهنگام به عواطف پیدا کند. او پس از ۱۷۱۹، به سمت مطالعهٔ آثار جدی‌تری نظیر *حیات مردان نامی* اثر پلوتارک[7] و *مسخ* اثر اوید[8] سوق داده شد.

همین سالهای کودکی بود که در بسط نظرات سیاسی و اجتماعی بعدی روسو بسیار مؤثر افتاد. فی‌المثل تعهد او به آزادی و هواداری از آرمان‌های جمهوری در همین دوره ریشه داشت:

> رم و آتن دائماً مرا به خود مشغول کرده بود، و اگر مجاز باشم چنین حرفی بزنم باید بگویم، با قهرمانان پرآوازه‌شان به گفتگو می‌پرداختم؛ از آنجا که به‌عنوان شهروند یک جمهوری به‌دنیا آمده بودم و تمام همّ و غم پدرم عشق به کشورش بود، از مواجه با این اسوه‌ها به هیجان می‌آمدم؛ می‌توانستم خودم را یک یونانی یا یک رومی تصوّر کنم و به‌آسانی در قالب شخصیتی که داستان زندگی‌اش را خوانده بودم، فرو می‌رفتم. با خواندن سرگذشت هر کدام از این الگوهای برجستهٔ بی‌باکی و شهامت، چشمانم برق می‌زد و صدایم نیرو و توان تازه‌ای می‌یافت. (*اعترافات*)

امّا در سال ۱۷۲۲ میلادی، ورق برگشت؛ پدرش را پس از آنکه در زد و خوردی دست داشت، به‌جای زندانی‌کردن از ژنو تبعید کردند؛ و ژان ژاک را به همراه عموزاده‌اش به روستای بُسی[9] فرستادند، روستایی که چندان از زادگاه‌شان دور نبود. او دو سال بعد به ژنو نزد عمویش بازگشت و برای مدّتی شاگرد حکاکی شد که با او بسیار بد رفتاری می‌کرد. روسو از آنجا گریخت و بنا به توصیهٔ پدر پونته[10] به‌جستجوی مادام وارنس[11] پرداخت. این زن به کسانی که به مذهب کاتولیک درمی‌آمدند، پناه می‌داد و از این حیث معروف بود، روسو نیز در سایهٔ حمایت او قرار گرفت. در طول ۱۰ سال پس از این ماجرا، روسو تحصیلاتش را به پایان رساند، نبوغش را در موسیقی کشف کرد، و کوشید به نویسندگی بپردازد؛ و در سال ۱۷۳۳، برخلاف میل باطنی‌اش، به معشوق مادام وارنس مبدل شد.

این رابطه زیاد دوام نیاورد و روسو در سال ۱۷۴۲ میلادی به پاریس نقل مکان کرد. اگر دیدار با وارنس را بتوان نقطهٔ عطف دورهٔ جوانی‌اش شمرد، آنگاه این نقل مکان، نقطهٔ عطف دوران بزرگسالی وی بود. روسو به‌فاصلهٔ کوتاهی پس از ورود به پاریس با دیدرو[12]، از نویسندگان دانشنامهٔ [فرانسه] از در دوستی درآمد و کم‌کم آوازه‌اش در محافل فکری پاریس پیچید. در سال ۱۷۵۰، پس از انتشار نخستین اثر مهّمش یعنی *گفتار در علوم و هنر*[13] به شهرت رسید. روسو این اثر را برای شرکت در یک مسابقهٔ مقاله‌نویسی نوشت که پرسیده بود آیا پیشرفت علوم و هنر موجب رشد و تکامل اخلاقی نیز شده یا خیر؟ و با همین نوشته برندهٔ مسابقه هم شد. اندیشهٔ محوری روسو در این مقاله در مقایسه با آثار بعدی وی خامدستانه است؛ او مدعی شده که پیشرفت تمدن بی‌تردید از برخی جهات نیکی ذاتی انسان‌ها را زایل کرده است.

درباب پیشرفت

استدلال اصلی او در این مقاله آن است که پیشرفت علوم و هنر با انحطاط اخلاقی همراه بوده است؛ پیشرفت و پیچیدگی در این حوزه‌ها، نتیجهٔ تنبلی و همچنین شیفتگی در برابر تجملات است و همین امر راه را برای انحطاط جوامعی این‌چنینی باز می‌کند. از همین روست که به محض آنکه فی‌المثل مصر و آتن و روم به سطح معیّنی از پیچیدگی فرهنگی رسیدند، لاجرم انحطاط‌شان آغاز شد و طولی نکشید که به انقیاد قدرت‌های خارجی درآمدند. روسو به این نتیجه می‌رسد که همواره تعداد اندکی از مشاهیر پیدا می‌شوند که به‌راستی به آیندهٔ بشر کمک می‌کنند؛ امّا بقیهٔ ما: «... همان بهتر که در گمنامی بمانیم. بگذار چشم طمع به شهرتی ندوزیم که هرگز به‌دست نخواهیم آورد، شهرتی که به‌فرض هم که به‌راستی مستحق آن باشیم امّا باز در چنین دوره

و زمانه‌ای، به دردسرش نمی‌ارزد» (*گفتار در علوم و هنر*).

انتشـار این اثر در محافل فکری فرانسـه غوغایی به‌پا کرد. مقالهٔ مذکور را به‌عنوان جواب دندان‌شـکنی به این انگارهٔ عصر روشـنگری تعبیر کردند که می‌گفت رشـد و کمال انسـان در گرو پیشـرفتی اسـت که جوامع پس از خلاص شدن از شرّ آخرین بازمانده‌های گذشتهٔ مقرون به افسانه و خرافه، بدان دست می‌یابند. روسو به هیچ وجه به چنین چیزی اعتقاد نداشت و با چاپ دومین مقالهٔ او دربارهٔ ریشه‌های نابرابری، این موضوع مثل روز روشن شد.

او در نخستین بخش از این مقاله، مفهوم «وحشی نجیب»[14] یا «انسان وحشی» را مطرح کرد که عبارت است از انسانی وحشی که در تنهایی و آرامش روزگار می‌گذراند، بزرگترین دغدغه‌اش برآوردن نیازهای اولیهٔ خود اسـت و کمتر به مسـائلی همچون برنامه‌ریزی، زبان و هر مقولهٔ دیگری از این دسـت، که از سـنخ الزامات زندگی اجتماعی اسـت، توجه دارد. این اندیشه در تقابل با افکار فیلسوفی نظیر هابز است که زندگی انسان را در وضع طبیعی، «زشت و نفرت‌انگیز، خشن و حیوانی و کوتاه» می‌داند. و البته نکته در همین جاسـت؛ چرا که روسـو می‌خواهد نشـان دهد شرارت انسان به‌دلیل زندگی او در اجتماع پدید آمده است؛ و درنتیجهٔ همین وضع است که لاجرم نابرابری پدید می‌آید و سپس تشدید می‌شود، لذا شرارت انسان نیز دوچندان می‌شود.

روسو دقیقاً نمی‌گوید چطور شد که «وحشی نجیب» برای نخستین بار از زندگی انفرادی خود در وضع طبیعی دست برداشت. او در این‌خصوص تنها به اشـاره‌ای گذرا به افزایش جمعیت و مزایای ناشـی از همکاری حداقلی در مواقع دشـوار بسنده می‌کند. امّا یقیناً مدعی اسـت به محض آنکه مردم به روابطی مشـخص بین یکدیگر خو بگیرند، شـرایط برای ظهور رقابت، حسـادت و ستیزه‌جویی مهیا می‌شود:

> هرکسـی می‌کوشـد دیگری را مورد ارزیابی قرار دهد و آرزو دارد خودش هم مورد ارزیابی قرار گیرد؛ و احترام در نزد عامهٔ مردم، واجد ارزش می‌شود. کسی که رقص یا آواز را به‌خوبی می‌داند؛ زیباترین، قویترین ... و سخنورترین مردم به محترم‌ترین افراد تبدیل می‌شـوند: همین امر نخسـتین گام به‌سـوی نابرابری و در عین حال به‌سمت شرارت و فساد است. نخستین‌بار که کسی را بر دیگری ترجیح دهند، از یک سو نخوت و تحقیر و از دیگر سو شرم و حسد سر بر می‌کند؛ و معجونی که از این خمیرمایه‌ها پدید می‌آید در درازمدّت زهری می‌سازد قاتل خرسندی‌خاطر و معصومیت. (گفتار در منشاء و بنیاد نابرابری)

بـه نظـر روسـو اگر پای پدیده‌ای به‌نام مالکیت خصوصـی[15] به میان نمی‌آمد، باز این وضع قابل تحمـل می‌بود. او می‌گوید تمدن اساسـاً هنگامی سـنگ بنای محکمی یافت که شخصی پیدا شد و نخست به‌دور تکه زمینی حصار کشید و سپس مدعی مالکیت آن شـد؛ به‌محض آنکه مردمان سـاده‌ای پیدا شـدند و این مدعا را پذیرفتند، پدید آمدن تمدن به‌عنوان وسـیله‌ای برای توجیه و تثبیـت روابـط مالکیـت – یا روابط نابرابری – اجتناب‌ناپذیر گردید. بنابراین، مالکیت خصوصی در بُن نابرابری و فسـاد اخلاقی ناشی از آن جای دارد.

مهمترین آثار

گفتار در علوم و هنر (۱۷۵۰ م.)
اثری است که برندهٔ مسابقهٔ مقاله‌نویسی شد، و روسو را به شهرت رساند. این اثر چندان پخته نبود امّا مدعای اصلی آن یعنی این امر که پیشرفت تمدن به‌نوعی منجر به فساد نیکی ذاتی انسان‌ها شده، بسیار مجادله‌برانگیز شد.

گفتار درباب منشأ نابرابری[23] (۱۷۵۵ م.)
نقد مهّمی است بر باورهای فیلسوفانی همچون لاک. در این مقاله ادعا شده است که مالکیت خصوصی عامل اصلی بیماری‌های اخلاقی در جوامع امروزی است.

قرارداد اجتماعی (۱۷۶۲ م.)
بسیاری، البته نه همگان، از آن به‌عنوان شاهکار روسو یاد می‌کنند. در این کتاب آمده است که حاکمیت باید بیانگر ارادهٔ عام بدنهٔ جامعه باشد، و خود این امر مستلزم آن است که افراد، وقتی به‌عنوان اعضای آن بدنه عمل می‌کنند، اغراض شخصی و مختص به‌خود را کنار بگذارند و تنها در راستای منافع عامه قدم بردارند.

امیل (۱۷۶۲ م.)
مقاله‌ای است درباب تعلیم و تربیت که به‌دنبال امکان تحقق تعلیم و تربیت «طبیعی»، یعنی فارغ از مفسدات جوامع مدرن است، که در آن مردم به‌گونه‌ای تربیت می‌شوند که می‌آموزند با یکدیگر همکاری کرده و به هم احترام بگذارند.

اعترافات (۱۷۸۲ م.)
زندگی‌نامهٔ خودنوشت فوق‌العاده جذّاب او. ویژگی این اثر صداقت‌آمیز بودن آن است و خط سیر زندگی روسو را از کودکی تا دوران پیری ترسیم می‌کند.



تصویـری از سـوزانده شـدن مشـهورترین کتاب روسـو یعنی *قرارداد اجتماعی*، در ملأ عام و به سال ۱۷۶۳ میلادی (ژنو)

قرارداد اجتماعی

روسـو بر این گمان نبود که انسـان دوباره می‌تواند به وضع طبیعی برگردد (در واقع، او معتقد بود که احتمالاً وضع طبیعی، دقیقاً به‌معنایی که او مدنظر داشته، دیگر وجود نداشته و هرگز نخواهد داشت). بدیهی است که یک مشکل همچنان به‌قوت خود باقی اسـت: پس با وضع و اوضاع کنونی، بهترین راه برای تمشـیّت امور انسـان‌ها کدام اسـت؟ و این همان پرسشی است که روسو در مشهورترین کتاب خود یعنی *قرارداد اجتماعی*[۱۶] در پی پاسخ دادن به آن است.

دغدغهٔ روسـو در نوشـتن این اثر درسـت بر خلاف کسـانی مثل ماکیاولی، عمدتاً طرح پرسـش‌های هنجاری[۱۷] درخصوص مشروعیت قدرت حاکم است. استدلال او در این خصوص بر اساس مفهوم «ارادهٔ عام»[۱۸] مطرح می‌شود. افراد پیش از زندگی در جوامع، آزاد بودند که سر در پی اغراض خودخواهانه و مختص به خود بگذراند. امّا به‌محض این که مردم براساس روابطی معیّن به زندگی با یکدیگر بپردازند، لاجرم این نوع آزادی محدود می‌شود. با این‌حال هنوز هم راهی هست که مردم بتوانند در عین‌حالی که در جامعه زندگی کنند آزادی خود را نیز حفظ کنند؛ و آن راه عبارت است از این‌که همهٔ افراد عضو یک گروه، بخشی از بدنهٔ حاکمیت آن گروه باشند. در آن‌صورت آزادی عبارت خواهد بود از رفتار مطابق با «ارادهٔ عام» گروه.

ارادهٔ عام

مفهـوم «ارادهٔ عـام»، پشـتوانهٔ نظری محکمی نـدارد. طبق این مفهـوم، هنگامی‌که افراد به‌عنوان اعضـای بدنهٔ حاکمیت عمل می‌کنند، باید اغراض شـخصی و مختص به‌خود را کنار بگذراند و تنها در راسـتای منافع عامهٔ گروه قدم بردارند. امّا اینکه چنین چیزی در عمل امکان‌پذیر باشد، محل تردید است. روسو خود صریحاً اذعان دارد پیش از آنکه حتی امکان طرح چنین قضیه‌ای وجود داشته باشد، ضروری است که شرایط معیّنی فراهم شود. این امر اولاً و اساساً مستلزم ریشه‌کن کردن فقر شدید و ثروت بی‌حد و حصر است، همچنین باید یک نظام تعلیم و تربیت وجود داشته باشد تا شهروندان بسیاری تربیت کند که به‌دنبال عمل کردن بر اساس منافع عامّه باشند. از طرف دیگر دولت نیز، هر شکلی که داشته باشد (و البته خود روسو هم شکل خاصی از آن‌را توصیه نمی‌کند)، باید از بدنهٔ حاکمیت جدا بوده، مطیع آن باشد و مطابق ارادهٔ عام مردم رفتار کند.

شاید مهمترین نقدی که بتوان به مفهوم ارادهٔ عام وارد کرد این است که این امر در عمل به خودکامگی اکثریت منجر می‌شود. امّا کاملاً پیداست که روسو چنین هدفی را دنبال نمی‌کند؛ درست است که او می‌گوید مردم «باید مجبور شوند که آزاد باشند» ولی همواره به آرمان آزادی پایبند است. امّا مشکل مذکور بسیار جدی است، دست‌کم به این‌خاطر که معلوم نیست اصلاً چیزی به‌نام «منافع عامّه» وجود داشـته باشـد، چرا که ممکن اسـت عامهٔ مردم منافعی راسـتین داشته باشند امّا خود این منافع با هم در تضاد باشند.

***قرارداد اجتماعی* در سـال ۱۷۶۲ میلادی منتشـر شـد. در همین سـال بود که بخت و اقبال از روسو روگردان شد. گرچه او در اوج شـهرت فکری خود قرار داشـت امّا رسـالهٔ *امیل*[۱۹] که درباب تعلیم و تربیت بود، به مذاق مقامات حکومت خوش نیامد و او مجبور شـد به پاریس بگریزد. بیشـتر نوشـته‌های روسو در سال‌های پایانی عمر خویش به دفاع از مواضعی می‌پرداخت که در او آثار اولیهٔ خود عنوان کرده بود. از طرف دیگر روسو به بیماری پارانویا[۲۰] یا همگان دشمن‌پنداری مبتلا شده بود که روز به‌روز هم**

بر شـدت آن افزوده می‌شـد. او خیال می‌کرد دوسـتان قدیمی و همرزمان سابقش در جنبش روشنگری - دیدرو، ولتر، دالامبر[۲۱] و دیگران - به دسیسـه‌چینی علیه او مشـغولند، و حتی به دیوید هیوم هم، که اسـباب مسـافرت او را به انگلستان فراهم کرده بود، ظنین بود. امّا به‌رغم همهٔ این مشـکلات توانسـت در اواخر عمر خود به نوشـتن و تکمیل مجموعه‌ای از آثار و از همه مهمتر زندگی‌نامهٔ خودنوشـت عظیم خود یعنی *اعترافات* دسـت بزند، زندگی‌نامه‌ای که حتی تا با معیارهای امروزی نیز [که صراحت و رک‌گویی به‌مراتب بیش از گذشته است] از حیث صراحت و صداقت چشمگیر است.

روسو در سال ۱۷۷۸ میلادی درحالی درگذشت که آوازه‌اش همه‌جا پیچیده بود. تعهد او به آزادی و برابری این نوید را می‌داد که به‌زودی به‌عنوان نمادی مهّم در انقلاب فرانسه درخواهد آمد. آرای او امروز روز نیز اهمّیت خود را حفظ کرده است؛ کتاب‌های اصلی او نه تنها از جمله آثار برجسـته در زمینهٔ نظریه‌های سیاسـی محسـوب می‌شـود بلکه تأثیر او در زمینهٔ تفکرات مرتبط با سیاست‌های سوسیالیستی و زندگی اشتراکی[۲۲] نیز مشهود است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ روسو به زبان فارسی:

- *تفکرات تنهائی*، ترجمهٔ پزشکپور، نشر شهریار، ۱۳۴۶.
- *امیل یا آموزش و پرورش*، ترجمهٔ منوچهر کیا، نشر دریا، ۱۳۴۹.
- *قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه متن)*، ترجمهٔ مرتضی کلانتریان، تهران، آگاه (چاپ‌های مکرّر).
- *امیل: رساله‌ای درباب آموزش و پرورش*، ترجمهٔ غلامحسین زیرک‌زاده، ناهید (چاپ‌های مکرّر).
- *اعترافات*، ترجمهٔ مهستی بحرینی، تهران، نیلوفر (چاپ‌های مکرّر).

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی روسو نگاه کنید به:

- پل هریسون فرای، *ژان ژاک روسو*، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، کهکشان، ۱۳۷۶.
- ارنست کاسیرر، *مسئلهٔ ژان ژاک روسو*، ترجمهٔ حسن شمس‌آوری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸.
- مارگارت لوفتوس رانالد، *ژان ژاک روسو: شرح افکار و آثار برگزیده*، ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)، نشر اقبال، ۱۳۸۴.
- آندره شاراک، *واژگان روسو*، ترجمهٔ یاسمن منو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Jean-Jacques Rousseau
۲ - Geneva
۳ - Isaac
۴ - Susannah Bernard
۵ - Confessions

۶ - رمانس (Romance) به آثاری گفته می‌شـود که از رمان (Novel) متفاوت اسـت و در آن نویسـنده به تخیل خود پر و بال می‌دهد و برخلاف نویسندهٔ رمان در بند حقیقت‌مانندی داستان با جهان واقعی نیست. در رمانس، ماجراها به‌خودی خود معتبر هستند. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، سیما داد، انتشارات مروارید، چاپ سوم، تهران: ۱۳۷۸، ص. ۱۵۰.

۷ - Plutarch، پلوتارک (۴۶ - ۱۲۷ م.) مورخ و زندگی‌نامه‌نویس یونان باستان. کتاب مذکور (*Lives*) وی از جمله قدیمی‌ترین نمونه‌های زندگی‌نامه‌نویسی در جهان غرب است.

۸ - Ovid، شـاعر معروف رومی (۴۳ ق.م. - ۱۷ م.) که اشـعار عاشقانه‌اش شـهرت فراوانی دارد. کتاب مسخ (*Metamorphoses*) وی، که کاملترین اثر اوست بر اساس اسطوره‌های یونان باستان به نگارش درآمده است.

۹ - Bossey
۱۰ - Pontverre
۱۱ - Warens

۱۲ - Diderot، دنیس دیدرو (۱۷۱۳ - ۱۷۸۴ م.)، نویسنده و فیلسوف فرانسوی قرن هجدهم و ویراستار دانشنامهٔ فرانسه

۱۳ - *Discourse on the Sciences and Art*
۱۴ - noble savage
۱۵ - private property
۱۶ - *The Social Contract*
۱۷ - normative
۱۸ - general will
۱۹ - *Emile*
۲۰ - paranoia

۲۱ - ژان دالامبر (۱۷۱۷ - ۱۷۸۳م.)، فیلسوف، ریاضی‌دان و فیزیک‌دان فرانسوی و از اعضای جنبش روشنگری فرانسه

۲۲ - communitarian
۲۳ - *Discourse on the Origin of Inequality*

ایمانوئل کانت

۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م.



لودویگ ویتگنشتاین زمانی گفته بود خواندن فلسفه «نوعی رنج‌کشیدن» است و به احتمال زیاد منظورش خواندن آثار ایمانوئل کانت[1] (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م.) بوده است. نوشته‌های کانت به‌طرز حیرت‌آوری پیچیده است.

گاهی کسانی که متوجه شده‌اند کانت در بهره‌گیری از برخی اصطلاحات ابداعی خودش اندکی تسامح به‌خرج می‌دهد، نبوغ او را در ابداع همین اصطلاحات فنی به‌فراموشی می‌سپارند و برای خوانندگان آثار او حاشیه‌نویسی‌هایی هراس‌انگیز پدید می‌آورند که خبر از تغییرات معانی این اصطلاحات می‌دهد. از طرف دیگر ترس بیمارگونهٔ کانت از سجاوندی موجب می‌شود جملات آن‌چنان طولانی شوند که در تصوّر نمی‌گنجد، صفحات یکی از پس دیگری ادامه می‌یابد بدون این‌که بتوان امید داشت، جمله‌ای به پایان برسد. با این همه شکی نیست که کانت یکی از بزرگترین فیلسوفان جهان است.

کانت در کونیگسبرگ[2] پروس (کالینینگراد[3] فعلی در روسیه) به‌دنیا آمد، زندگی کرد و در همان‌جا درگذشت. او به‌جز انجام چند مسافرت کوتاه، هرگز زادگاهش را ترک نکرد. کانت در دبیرستان شهر خود درس خواند، به دانشگاه کونیگسبرگ وارد شد و بعدها دانشیار همان دانشگاه شد و در سال ۱۷۷۰ نیز کرسی تدریس منطق و متافیزیک را به‌دست آورد.

نظم کانت در انجام فعالیّت‌هایش بسیار زبانزد بود. داستان مشهوری در این زمینه هست مبنی بر این‌که زنان خانه‌دار کونیگسبرگ ساعت خود را بر اساس پیاده‌روی‌های عصر هنگام او تنظیم می‌کردند، پیاده‌روی‌های کانت منظم و با طمأنینه بود، خدمتکارش حق‌شناسانه و با گام‌هایی سنگین در پشت سر او حرکت می‌کرد و در مواقع بارانی چتری نیز با خود حمل می‌کرد. مهمانی‌های شام در خانهٔ او طبق یک زمان‌بندی دقیق برگزار می‌شد و یک زمان مشخص و از پیش تعیین شده به مباحثات سیاسی، نقل داستان‌های جالب، موسیقی و غیره اختصاص می‌یافت. همهٔ میهمانان‌هایش معتقد بودند که ضیافت‌های مذکور از هر نظر عالی بود و تمام انتظاری را که افراد از رفتن به چنین میهمانی‌هایی داشته‌اند، برآورده می‌ساخت. کانت در تمام طول عمر خویش عادت داشت که صبحانه‌اش را به‌تنهایی صرف کند و حتی یک‌بار به دوستی که سرزده و سر میز صبحانه به‌سراغش آمده بود گفته بود که برود، چون نمی‌توانست چای و صبحانه‌اش را در حضور شخص دیگری بخورد!

معلوم نیست که این داستان‌ها چقدر صحت داشته باشد، خصوصاً این‌که بسیاری از شاگردان کانت حرف‌هایی دربارهٔ او زده‌اند که با این تصویر اغراق‌آمیز چندان جور درنمی‌آید. یکی از این موارد در زیر نقل می‌شود:

> در میان‌سالی مانند یک جوان پر نشاط و سرزنده بود؛ و به‌نظر من این سرزندگی را حتی تا هنگام پیری نیز حفظ کرد. از پیشانی بلند او، که به‌راستی برای تأمل ساخته شده بود، همواره شادمانی و شادابی می‌بارید. سخنانش که از حیث عمق تفکر بی‌مانند بود، بر زبانش روان و جاری بود. شوخی و بذله‌گویی و طنز در دست او مثل موم بود. درسگفتارهایش از حیث جذابیت بی‌نظیر بود.

گرچه کانت خودش پهنهٔ جهان را نگشته و ندیده بود امّا درسگفتارها، نوشته‌های و علایق اوّلیه‌اش پهنهٔ بسیار وسیعی را در بر می‌گرفت. او در مورد جغرافیا، ریاضیات، انسان‌شناسی، فیزیک، کیهان‌شناسی، زیست‌شناسی و همچنین منطق، متافیزیک و اخلاق می‌نوشت و درس می‌گفت. امّا پس از گذشت این دورهٔ اوّلیه، تنها به تدریس ادامه داد و به‌مدت ده سال از انتشار هر گونه نوشته‌ای خودداری کرد. او در سکوت خویش، درحال پی‌ریختن رویکردی یکسر تازه به پرسش‌های بنیادین فلسفه بود.

سه نقد

کانت در سال ۱۷۸۱ سکوت خود را شکست و به انتشار شاهکار خود یعنی *سنجش خرد ناب* یا *نقد عقل محض*[4] دست زد. در طول یک دهه پس از چاپ این کتاب، دو اثر دیگر، تقریباً با همان میزان اهمّیت، منتشر ساخت، یکی *سنجش خرد عملی* یا *نقد عقل عملی*[5] و دیگری *سنجش نیروی داوری* یا *نقد قوهٔ حکم*[6] و در طول یک دهه پیش از مرگ خودش نیز، که در سال ۱۸۰۴ اتفاق افتاد، چند کتاب مهّم دیگر منتشر کرد. این سه نقد، دربرگیرندهٔ راه‌حل‌های کانت برای مسائل و معضلات عمده در زمینهٔ متافیزیک، اخلاق و زیباشناسی است. در اینجا به آرای او نگاهی خواهیم انداخت.

کانت متذکر می‌شود که ظاهراً متافیزیک همواره با خودش در جدال بوده است. استدلال‌هایی که در تأیید یا رد مدعاهایی متافیزیکی مطرح می‌شود کمابیش هم‌سنگ است. مدعاهایی نظیر این‌که جهان حادث است یا قدیم؛ متناهی است یا نامتناهی؛ جوهر مرکّب از جوهرهای بسیط تشکیل شده است، یا خیر؛ جبر است یا اختیار؛ و این‌که خداوند وجود دارد یا نه. به‌نظر می‌رسد پیشرفت در این مباحثات و رسیدن به نتایجی معیّن در این‌خصوص فراتر از ادراک ما باشد. تقدیر بر این بوده است که ما ناگزیر به طرح این پرسش‌ها هستیم امّا به‌محض آنکه از خرد خود برای تأمل در آن‌ها بهره می‌گیریم دچار تناقض می‌شویم، سهل است، در دام یأس و شک گرفتار می‌آییم. کانت می‌نویسد: «این سرنوشت ناگزیر خرد آدمی است که در یکی از حوزه‌های معرفت خود، درگیر پرسش‌هایی شود که از یک‌سو و به‌دلیل ماهیّت خودش، نتواند از آن‌ها چشم‌پوشی کند، امّا از سوی دیگر، به دلیل فرارفتن این پرسش‌ها از مرز قوای ادراکی او، قادر به پاسخ‌گفتن به آن‌ها نیز نباشد».

این موضوع به‌راستی غامض و بغرنج است، چرا که توانایی‌های عقلانی ما برای سرو سامان دادن به زندگی‌مان ضرورت دارد. از همین‌رو کانت می‌خواهد به سنجش یا خودارزیابی خرد بپردازد تا محدودیت‌ها و همچنین نحوهٔ صحیح به‌کارگیری آن معیّن شود. او امید دارد با انجام این‌کار هم بتواند به تناقضات پایان‌ناپذیر در زمینهٔ متافیزیک خاتمه دهد و هم این اطمینان خاطر را فراهم کند که اگر خرد در محدودهٔ عمل صحیح خود به‌کار گرفته شود، راهنمای قابل اعتمادی خواهد بود. پس کانت می‌خواهد که:

خرد از نو دشوارترینِ وظایف خود را عهده‌دار می‌شود که همانا عبارت باشد از شناخت خود، و محکمه‌ای برپا سازد که در آن مدعیات مستدل خود را تأیید کند و از ادعاهای بی‌پایه و اساس خویش چشم بپوشد، و این‌کار را نه بر حسب احکامی خودکامانه، بلکه بر مبنای قوانین سرمدی و تغییرناپذیر خود به انجام برساند. این محکمه چیزی نیست مگر *سنجش خرد ناب*.

ماهیّت تجربه

شاید مشهورترین نتیجهٔ این سنجش، نگرش استثنائی کانت به نقش سوژه[7] در نسبت با ماهیّت جهانی است که به‌تجربه درمی‌آید. پیش از کانت، ذهن را ناظر و ثبت‌کنندهٔ منفعل رخدادها می‌پنداشتند. تعابیر مشهوری از این دیدگاه وجود داشت: ذهن، آیینهٔ طبیعت است، یا همانند لوح سفیدی است که تجربه خود را بر آن می‌نگارد، یا همچون توده‌ای موم است که نگین انگشتری طبیعت خود را بر آن نقش می‌کند. وقتی ذهن می‌توانست خود را با چگونگی جهان خارج (عین) تطابق دهد، می‌گفتند سوژه شناختی دربارهٔ جهان پیدا کرده است. کانت این برداشت را یکسر وارونه کرد. او در این مناسبات به‌قول خودش «انقلابی کوپرنیکی»[8] پدید آورد، یعنی مدعی شد که ذهن فعال است و در شکل‌دادن به جهان تجربه، نقش مهّمی بازی می‌کند. کانت به‌جای این‌که بگوید شناخت یا معرفت عبارت است از تطابق ذهن ما با جهان اعیان[9] مدعی شد که این عین است که باید با ذهن ما تطابق پیدا کند.[10]

نباید تصوّر کرد که کانت با این‌کار صرفاً به بازنگری این مدعای لاک پرداخته است که برخی ویژگی‌های اشیاء یا اعیان وابسته به ذهن است؛ یعنی چیزهایی از قبیل رنگ و بو در خود آن‌ها نیست بلکه به رابطهٔ سوژه و ابژه بستگی دارد. مدعای کانت بسیار فراتر از این حرفهاست، او می‌گوید که ذهن، تمام آنچه را که از طریق تجربیات حسی دریافت می‌شود، به‌صورت مکان و زمان مقوله‌بندی و سامان‌دهی می‌کند و سپس به این درون‌داد[11] با مقولاتی نظیر علیّت یا معلولیت و جوهریت یا عرضیت هیأت می‌بخشد. ذهن ما در کل ماهیّت جهان تجربی، ایفای نقش می‌کند.

امّا این «انقلاب» چگونه به حل مسائل متافیزیک یاری می‌رساند؟ از آنجا که عین باید با توانایی ذهن مطابقت داشته باشد تا

مهمترین آثار

سنجش خرد ناب یا نقد عقل محض (۱۷۸۱ م.)
شاهکار کانت و یکی از استثنائی‌ترین و تأثیرگذارترین کتب فلسفی که تاکنون نوشته شده است. جذاب‌ترین مدعای این اثر آن است که ذهن در تقوّم اعیان متعلّق معرفت نقش فعالی دارد.

سنجش خرد عملی یا نقد عقل عملی (۱۷۸۸ م.)
حاوی صورتبندی کانت از قانون اخلاقی است و بحث مفصلی دربارهٔ رابطهٔ میان مفاهیم خدا، آزادی انسان، فناناپذیری و خود مفهوم اخلاق را شامل می‌شود.

سنجش نیروی داوری یا نقد قوهٔ حکم (۱۷۹۰ م.)
ملاحظات کانت دربارهٔ زیباشناسی و به‌ویژه در مورد داوری‌هایی است که ما دربارهٔ ماهیّت امر زیبا و امر والا[12] به عمل می‌آوریم.

اساساً به‌عنوان یک عین بر ما پدیدار شود، پس معرفت و شناخت ما از عین، معرفت به پدیدارها است. مفهوم پدیدار در دل خود متضمن چیزی فراتر از آن، یعنی واقعیتی فراسوی پدیدار است. پس کانت میان پدیدارها یـا فنومن‌هـا[۱۲] و چیزها در خود (امور فی‌نفسـه) یا نومن‌ها[۱۳] یعنی چیزها جـدای از تجربه، تمایز می‌گذارد. ما می‌توانیم دربارهٔ پدیدارها معرفتی به دسـت بیاوریم امّا در مورد امور فی‌نفسـه، تنها می‌توانیم به اندیشـیدن بپردازیم و بس، و به همین دلیل است که متافیزیک درگیر تناقض می‌شود. پژوهش متافیزیکی کوششی است برای شناخت امور فی‌نفسه، بر مبنای مقولاتی که اساساً مختص به جهان ذیل تجربه است.

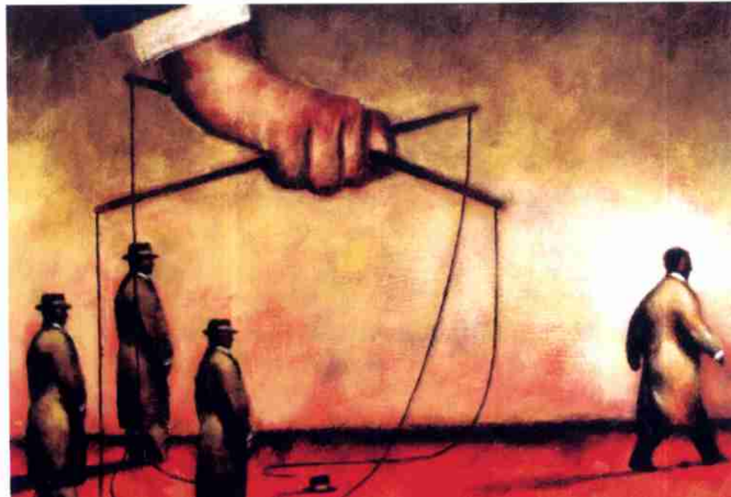
از آنجا که علیّت نتیجهٔ فعالیّت مقوله‌سـاز ذهن ماسـت، خرد وقتی رویدادی را درک می‌کند، به‌درستی در پی علّت آن می‌گردد - جهان اعیانِ محصور در مکان و زمان، بدون علیّت تصوّر نیسـت. امّا وقتی می‌کوشـیم این مفهوم (علیّت) را به کل جهان، یعنی جهان آن‌گونه که در خود است، تعمیم دهیم و می‌پرسیم که آیا خود جهان معلول است یا نه، از قلمرو راستین عقل فراتر رفته‌ایم و لذا تناقض اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

این نحو تفکر، در عین‌حال که نشـان می‌دهد که چرا متافیزیک تماماً محل شـک و تردید اسـت، امّا معرفت به جهان تجربی را نیز میسـر می‌شـمارد و برای خرد انسـان در فرآیند فهم او از جهان پدیدارها، نقش غیرقابل انـکاری قائل می‌شـود. کانت با این‌که بـه تضعیف متافیزیک می‌پردازد امّا برای پـاره‌ای از حقایق، مجالی قائل می‌شـود. یک‌بار دیگر به مسـئلهٔ علیّت توجه کنید. اگر به جهانی که به تجربهٔ ما در می‌آید جز در پرتو مفهوم علیّت نمی‌توان اندیشید، پس در جهان تجربی، همه‌چیز واجد علیّت است. در این‌جا آزادی آدمی پدیدار نیست. در این دیدگاه اگر بپرسـیم که آیا انسـان، به‌عنوان امری فی‌نفسه، به‌راستی آزاد است یا نه، پاسخی نمی‌یابیم، یعنی چنین امری ظنّی یا محتمل است. با محتمل بودن اختیار، اخلاق نیز مجالی برای جولان دادن می‌یابد.

انجام عمل صحیح

برداشـت کانت از اخلاق عمیقاً خردمحورانه اسـت، و این خود وجه تمایز او از سـایرین اسـت چرا که دیگران مدعی هستند که باید اخلاق را بر حس[۱۴] و یا حتی تبعات عمل مبتنی کرد. از نظر کانت، انجام عمل صحیح بر شـخصیت، سـلیقه و یا شـرایط استوار نیست - چرا که همهٔ این امور به احتمال زیاد از کنترل فرد خارج است؛ بلکه بر وظیفه، یعنی عمل بر اسـاس «قانون اخلاقی»[۱۵] مبتنی می‌شـود. کانت می‌گوید قانون اخلاقی در ذات خود نمی‌تواند امری نظری باشـد، یعنی نمی‌تواند به این صورت باشـد که «اگر می‌خواهید چنین و چنان شود، بایـد چنیـن و چنان کنید.» از ایـن صورتبندی نمی‌توان به امر اخلاقی راه پیدا کرد. چرا که قانون باید مطلق و جازم[۱۶] باشد، یعنی به این صورت باشد که «چنین کنید» یا «چنان نکنید». کانت برای آنچه که خود آن‌را «حکم مطلق»[۱۷] می‌نامد، صورت‌بندی زیر را ارائه می‌کند: «تنها بر پایهٔ آیینی رفتار کن که به‌واسـطهٔ آن در عین‌حال بتوانی اراده کنی که آن آیین، یک قانون عام گردد».

ذکر مثالی از خود کانت مسـئله را روشـن می‌کند. فرض کنید که اجاره خانه‌تان را نپرداخته‌اید و از نظر مالی شـدیداً در مضیقه هسـتید؛ به‌نظر می‌رسد به این زودی‌ها هم مشکلاتتان تمام‌شدنی نیست. به سراغ دوستی می‌رویـد تـا از او پول قـرض بگیریـد و او هم قبـول می‌کند به شـما قـرض بدهد به شـرط آنکه تا هفتهٔ بعد پولش را پـس بدهیـد. یقین داریـد کـه نمی‌توانید ایـن‌کار را انجام دهید



مسـئلهٔ اختیـار در فلسـفهٔ کانت محتمل و ظنّی باقی می‌ماند.

امّا می‌خواهید هرطور شده پول را قرض بگیرید به همین‌خاطر به این فکر می‌افتید که بیخودی قول بدهید.

کانت می‌گوید که اعمال بر اساس آیین‌ها[۱۸] یا قوانینی انجام می‌شود و قانونی که در این موقعیت به فکرتان می‌رسد این است که: «وقتی به پول احتیاج دارم، آن‌را قرض می‌گیرم و قول می‌دهم که پس دهم، ولو این‌که مطمئن باشم بیخودی قول داده‌ام.» کانت برای این قانون آزمونی در نظر می‌گیرد که عبارت است از «قابلیت فراگیر شدن»[۱۹] آن: به این‌معنا که فرض کنید قانون مذکور به قانونی عام تبدیل شود و همه آن‌را بپذیرند. آیا نظامی که بر این مبنا پدید می‌آید یکپارچه است یا در آن تناقض دیده می‌شود؟ اگر یکپارچه است پس دارید کار درستی انجام می‌دهید والاّ دارید از قانون اخلاقی سرپیچی می‌کنید. اگر قرار باشد همه قول‌های بیخود بدهند، خود قول دادن غیرممکن می‌شود، دیگر چه کسی پیدا می‌شود که قول‌تان را باور کند؟ قانونی که به فکرتان می‌رسد دچار تناقض است و لذا با «حکم مطلق» جور در نمی‌آید. پس این‌کار را انجام ندهید.

نظریه‌های اخلاقی را می‌توان به روش‌های مختلفی دسته‌بندی کرد، امّا هر دسته‌بندی‌ای که صورت بگیرد طرفداران کانت، جایگاه خاص خودشان را خواهند داشت، و البته مباحثهٔ میان اخلاق‌گرایان وظیفه‌محور[۲۰] و نتیجه‌گرایان[۲۱] هرگز تمامی ندارد. از این گذشته، درک کامل مسائلی که امروزه در زمینهٔ [فلسفهٔ] اخلاق وجود دارد بدون فهم کلیات تفکر اخلاقی کانت شاید ناممکن باشد، امّا فهم فلسفهٔ آلمان از زمان کانت به بعد، بدون درک عمیق فلسفهٔ وی یقیناً غیرممکن است. دیدگاه کانت دربارهٔ ذهن انسان به‌عنوان امری فعال که به جهان تجربی شکل می‌دهد، گرچه در روزگار خودش نوآورانه محسوب می‌شد امّا امروز روز در نزد نحله‌های مختلف فلسفی امری بدیهی محسوب می‌شود. کانت خود به گوشه و کنار جهان سفر نکرد امّا پیداست که تفکر او امروزه تمامی قلمرو وسیع فلسفه را درنوردیده دارد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار کانت که به فارسی ترجمه شده است:

- سنجش خرد *ناب*، ترجمهٔ میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- *نقد عقل عملی*، ترجمهٔ انشاءا... رحمتی، نورالثقلین، ۱۳۷۴.
- *نقد قوهٔ حکم*، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.
- *تمهیدات*، ترجمهٔ غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- *درس‌های فلسفهٔ اخلاق*، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، نقش و نگار، ۱۳۸۴

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی کانت نگاه کنید به:

- فردریک کاپلستون، *کانت*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی، ۱۳۶۰.
- راجر سالیوان، *اخلاق در فلسفهٔ کانت*، ترجمهٔ عزت‌ا... فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- لوسین گلدمن، *کانت و فلسفهٔ معاصر*، ترجمهٔ پرویز بابایی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۱.
- بروس اونی، *نظریهٔ اخلاقی کانت*، ترجمهٔ مصطفی ملکیان و علیرضا آل‌بویه، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- راجر اسکروتن، *کانت*، ترجمهٔ علی پایا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.
- میرعبدالحسین نقیب‌زادهٔ جلالی، *فلسفهٔ کانت: بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو*، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۴.
- ژیل دلوز، *فلسفهٔ نقادی کانت: روابط قوا*، ترجمهٔ اصغر واعظی (تهران، نشر نی، چاپ‌های مکرّر)؛ ترجمهٔ مهدی پارسا (تهران، گام نو، ۱۳۸۶).
- کریم مجتهدی، *افکار کانت*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Immanuel Kant
۲ - Konigsberg
۳ - Kaliningrad
۴ - *The Critique of Pure Reason*
۵ - *The Critique of Practical Reason*
۶ - *The Critique of Judgement*
۷ - subject
۸ - Copernican Revolution
۹ - objects

۱۰ – دلیل این‌که کانت این تحول را انقلابی کوپرنیکی خوانده، کاملاً روشن است. پیش از کوپرنیک زمین را ثابت و خورشید و ستارگان را در حرکت فرض می‌کردند امّا کوپرنیک این مناسبات را معکوس کرد یعنی گفت خورشید و ستارگان ثابت و مشاهده‌گر زمینی متحرک است.

۱۱ - input
۱۲ - phenomena
۱۳ - noumena
۱۴ - sentiment
۱۵ - moral law
۱۶ - categorial
۱۷ - categorical imperative
۱۸ - maxim
۱۹ - universalizability
۲۰ - duty-based
۲۱ - consequentiality
۲۲ - sublime

توماس پین

۱۷۳۷ - ۱۸۰۹ م.



توماس پین[1] (۱۷۳۷-۱۸۰۹ م.) با مقالات و رساله‌های سیاسی خود در وقوع انقلاب آمریکا نقش مهّمی ایفا کرد؛ امّا آثار متأخر او موجب شد که هواداران خود را در این کشور از دست بدهد.

توماس پین در تتفورد[2] انگلستان و در ۲۹ ژانویهٔ سال ۱۷۳۷ میلادی به‌دنیا آمد. سی و هفت سال اول زندگی‌اش سراسر ناکامی بود. او در مشاغل بسیاری از جمله معلمی، خرید و فروش تنباکو و جمع آوری مالیات شکست خورد. ازدواجش فاجعه آمیز بود، برخی زندگی‌نامه‌نویسان گفته‌اند که پین تا سال ۱۷۷۴ میلادی و پیش از آنکه رسماً از همسرش جدا شود، حتی یک روز هم با او زندگی نکرد. و هنگامی هم که هفده ساله بود، کوشید فرار کند و به دریا برود امّا پدرش او را بر روی عرشهٔ کشتی گیر انداخت و به خانه بازگرداند.

ناکامی‌های اولیهٔ پین جای تعجّب چندانی ندارد. او برخلاف بسیاری از فیلسوفان بزرگ، در خانواده‌ای به‌دنیا آمد که وضعیت مالی مناسبی نداشت. پدرش جوزف پین[3] از اعضای انجمن دوستان[4] بود که به دوزندگی لباس زنانه اشتغال داشت و از این شغل درآمد چندانی عایدش نمی‌شد. پین بعدها اظهار داشت که والدینش به‌خاطر فرستادن او به مدرسه از نظر مالی دچار مضیقه شدند: «پدر و مادرم، نمی‌توانستند حتی یک پول سیاه بیشتر از آنچه که برای تحصیل من می‌پرداختند، به من بدهند؛ و حتی برای تأمین همین هزینه هم به سختی می‌افتادند».

با این حال، گرچه دوران کودکی پین آیندهٔ روشنی را برای او نوید نمی‌داد امّا در تربیت وی جنبه‌هایی وجود داشت که تأثیر بسیار ماندگاری بر شخصیتش به‌جا گذاشت و به نوشته‌های سیاسی‌اش، که بعدها مایهٔ شهرت او شد، غنای خاصی بخشید. مهمترین این‌ها، عضویت پدرش در انجمن دوستان بود که این باور را در او تقویت کرد که همهٔ انسان‌ها در بدو تولد با هم برابرند و این‌که برای اصلاح جامعه به شهامت اخلاقی نیاز است.

امّا وقتی بخت به او رو کرد، همه‌چیز به‌سرعت عوض شد. پین در اکتبر ۱۷۷۴ میلادی به توصیهٔ بنجامین فرانکلین[5] با کشتی به آمریکا رفت. ملاقات او و فرانکلین زمانی رخ داد که پین می‌کوشد پارلمان را متقاعد کند تا مالیات‌ها را کاهش دهد. فرانکلین معرفی‌نامه‌ای به او داده بود و به همین دلیل توانست برای خودش شغلی دست و پا کند. او نخست به نویسندگی برای *مجلهٔ پنسیلوانیا*[6] پرداخت و بعدها سردبیر آن شد. در همین جا بود که او نخستین مقالهٔ مهّم خود را نوشت، یعنی فراخوانِ لغو برده‌داری که آن‌را با امضای «عدالت و انسانیت» به چاپ رساند.

عقل سلیم

پین پس از نوشتن مطلب مذکور، مقالهٔ «عقل سلیم»[7] را نوشت که موجب شهرت او شد، این مقاله در اوایل سال ۱۷۷۶ میلادی به‌چاپ رسید و خیلی زود تأثیر خود را نشان داد. پین در این مقاله نوشت که هم از نظر اخلاقی و هم به لحاظ الزامات عملی، آمریکا باید به‌دنبال استقلال از بریتانیای کبیر باشد. او به نظام سلطنت موروثی تاخت، و بخشی از این حمله به دلیل تضاد آن نظام با اصل برابری بود، اصلی که خود ریشه در شرایط طبیعی انسان دارد:

> از آنجا که همهٔ انسان‌ها در اصل با هم برابر هستند، هیچ کس به‌صرف تبارش حق ندارد خانوادهٔ خود را الی‌الابد از دیگران برتر بخواند، و اگرچه ممکن است خود این فرد در نزد هم‌عصرانش شرافت و اعتباری کسب کرده باشد امّا این امکان هم وجود دارد که نسل‌های پس از او چنان از این جایگاه به‌دور باشند که لیاقت به میراث بردن آن را نداشته باشند. یکی از محکم‌ترین دلایل طبیعی برای اثبات نادرستی موروثی بودن حق پادشاهی این است که طبیعت با آن مخالف است، والاّ امروز باید طبیعت را مسخره می‌کردیم که چرا شیر را سرور آدمی قرار داده است.

از نظر پین، منطقی نبود که پادشاه بریتانیا بر آمریکا نیز حکومت کند. او می‌گفت که چنین امری در نهایت موجب خواهد شد که اربابان آمریکا تا آنجا که از دستشان بربیاید این کشور را عقب نگه دارند. او همچنین معتقد بود که استقلال آمریکا و تأسیس یک حکومت جمهوری، مبتنی بر اصل برابری همهٔ شهروندان، بهترین راه برای جلوگیری از بروز جنگ‌های داخلی خواهد بود.

بدون شک دامنهٔ تأثیرگذاری مقالهٔ «عقل سلیم» بسیار زیاد بود. این اثر نه‌تنها بسیاری از شخصیت‌های

برجستهٔ آمریکا را که تمایلات استقلال‌طلبانه داشتند برانگیخت بلکه میزان فروش آن در میان تودهٔ مردم نیز بسیار زیاد بود – به‌طوری که در عرض سه ماه پس از انتشار، بیش از ۱۲۰،۰۰۰ نسخه از آن فروش رفت. پین در تمام طول «جنگ‌های استقلال»[۸] به نوشتن ادامه داد و همچنان تأثیرگذار بود. مثلاً جورج واشینگتن[۹] اندکی قبل از جنگ ترنتون[۱۰] سربازان بی‌روحیهٔ خود را جمع کرد تا نوشته‌های پین را با صدای بلند برای آن‌ها بخوانند و به این ترتیب روحیه بگیرند:

> اکنون زمان آزمودن روح انسان‌هاست. سربازِ روزگار خوشی و عافیت در چنین موقعیت خطیری از وظیفهٔ خدمت به کشورش پا پس می‌کشد. امّا آنکه اکنون پایداری ورزد، شایستهٔ ستایش هر مرد و زنی خواهد بود. استبداد هم مانند جهنم است که به‌راحتی نمی‌توان از شرّ آن خلاص شد؛ امّا چه غم! که هرچه جنگ سخت‌تر باشد، پیروزی نیز شکوهمندتر است؛ زیرا آنچه را که آسان به‌دست آوریم، در آن به دیدهٔ تحقیر می‌نگریم؛ تنها شجاعت است که همه چیز را ارزشمند می‌سازد.

حقوق بشر

پین پس از پایان جنگ و پیش از بازگشت به انگلستان، برای مدّتی کوتاه چند شغل دولتی را پذیرفت. او در بازگشت به وطن مهمترین اثر خود یعنی *حقوق بشر*[۱۱] را نوشت. این اثر عمدتاً به دفاع از مبانی انقلاب فرانسه می‌پرداخت و پین آن را در پاسخ به انتقاداتی نوشت که ادموند برک[۱۲] در کتاب *تأملات*[۱۳] خود علیه آن انقلاب مطرح کرده بود. پین با بسط آموزه‌ای که نخستین بار در مقالهٔ «عقل سلیم» آمده بود، گفت که مردم با حقوقی یکسان، یعنی همان حقوق طبیعی، متولد می‌شوند؛ امّا در انزوا به سر نمی‌برند، بلکه در جوامع زندگی می‌کنند و از منافع کار گروهی و جمع‌گرایی بهره‌مند می‌شوند. متأسفانه، در چنین شرایطی، حقوق مردم خواه ناخواه مورد تعدّی قرار می‌گیرد، چرا که انسان از عیب و نقص بری نیست. لذا مردم بناچار برای احقاق همهٔ حقوق طبیعی خود، آن دسته از حقوقی را که به‌تنهایی قادر به حفظ و حراست از آن نیستند، از جمله حق جبران مافات، به دست حکومت می‌سپارند.

از نظر پین، این بدان معناست که حکومت تنها زمانی مشروعیت دارد که کل مردم در تأسیس آن مشارکت داشته باشند؛ یعنی حکومت باید از میان مردم و برای مردم باشد. و این امر خط بطلانی است بر سلطنت‌طلبی موروثی، چرا که این شکل حکومت مستلزم آن است که نسل‌های قبلی، حاکمان نسل‌های نو را تعیین کنند. در واقع پین مدعی است که تنها شکل مشروع حکومت، جمهوری دموکراتیک[۱۴] است؛ این شکل حکومت آیینهٔ تمام‌نمای حقوق برهم‌انباشته‌ای است که مردم خود به‌تنهایی قادر به دفاع از آن نیستند و لذا برای احقاق حقوق خود، آن‌را به دولت وا می‌گذارند.

پین پا را از این نیز فراتر گذاشت و در کتاب *حقوق بشر* به تشریح نسبتاً مفصل یک نظام رفاه اجتماعی[۱۵] پرداخت، که هدف از آن مقابله با محرومیت‌های اجتماعی ناشی از فقر بود. او خاطر نشان کرد که ظاهراً چوبهٔ دار در انحصار فقیران است! و مدعی شد که همین امر نشان از خطای حکومت دارد:

چرا به ندرت اتفاق می‌افتد که کسی به‌غیر از مردمان فقیر اعدام شود؟ حقیقت امر این است که مهمترین دلیل این امر،

مهمترین آثار

«عقل سلیم» (۱۷۷۶ م.)
مقاله‌ای که شهرت توماس پین مدیون آن است. این مقاله که در اثنای جنگ‌های استقلال آمریکا منتشر شد، مدافع استقلال آمریکا از بریتانیای کبیر است، به دلایل اخلاقی و هم به لحاظ الزامات عملی.

حقوق بشر (۱۷۹۲ م.)
دفاع از مبانی انقلاب فرانسه و در پاسخ به انتقاداتی نوشته شده است که ادموند برک در کتاب *تأملات* خود علیه آن مطرح کرده بود. نکتهٔ اساسی مندرج در این کتاب عبارت است از اینکه تنها شکل مشروع حکومت همانا جمهوری دموکراتیک است که حکومتی است از میان مردم و بر مردم.

عصر خرد (۱۷۹۴ م.)
این کتاب مبانی خداباوری عقلانی را در پرتو روشنگری مطرح می‌کند، امّا از همه مهمتر حملهٔ پین به خدای کینه‌توز کتاب مقدس مسیحیت است، که بسیاری از هوادارن او را در دنیای نو، از او رویگردان کرد.

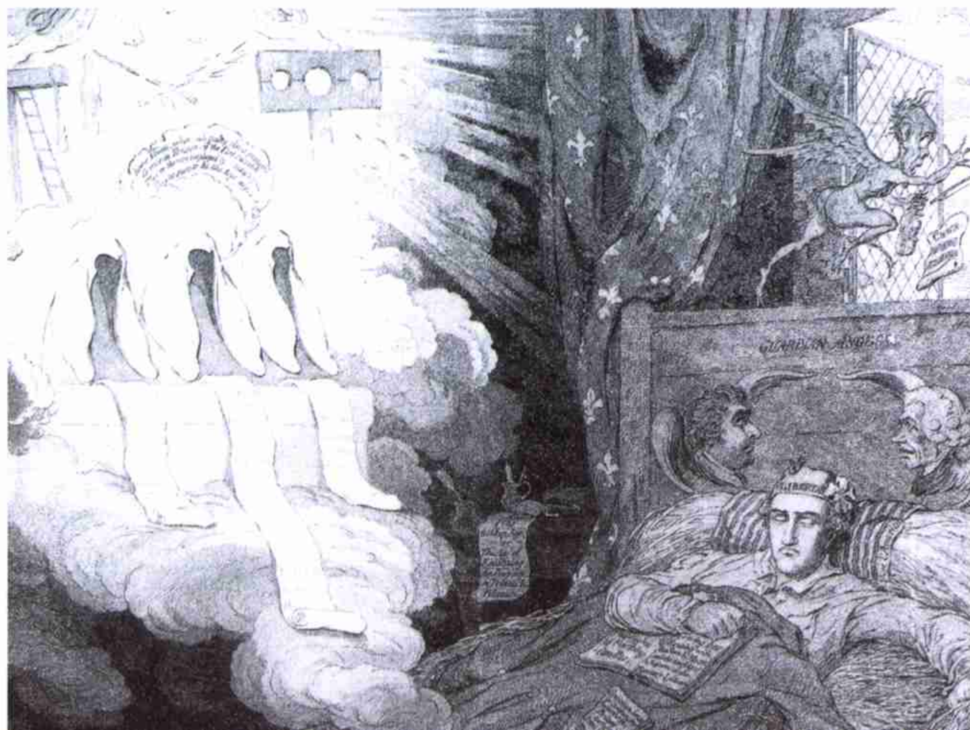
عدالت ارضی (۱۷۹۷ م.)
این کتاب به دفاع از نظام مالیاتی بر زمین و دارایی می‌پردازد که منافع حاصل آن به خزانهٔ ملی واریز شود و سپس در میان همهٔ مردم کشور توزیع گردد. پین تأکید می‌کند که انجام چنین عملی نه از سر صدقه و نیکوکاری بلکه مبتنی بر حق مسلم انسان‌هاست.

همانا وجود فقر و فلاکت در زندگی این دسته از مردم است. تربیت این مردمان به‌گونه‌ای است که از اخلاقیات بی‌بهره می‌مانند و چشم‌اندازی روشنی نیز برای زندگی آیندهٔ خود نمی‌یابند؛ اینان در اصل قربانیانِ بی‌سرپناه وحشی‌گری و فسادِ قانونمند هستند. تعداد این افراد سربار حکومت آنقدر زیاد است که نمی‌توان به اصلاح شرارت‌ها و بدی‌های آنها دست زد و شرایط همهٔ افراد جامعه را، که جایی در دربار ندارند، بهبود بخشید.

حکومت بریتانیا تاب شنیدن این سخنان را نداشت و دربار سلطنت در ماه می سال ۱۷۹۲ میلادی بیانیه‌ای علیه نوشته‌های فتنه‌جویانهٔ او منتشر کرد و در آن وی را به خیانت متهم نمود. پین مجبور شد به فرانسه بگریزد و دیگر هرگز به کشورش بازنگشت. در فرانسه نخست از او استقبال کردند و حتی یک کرسی از مجمع ملّی را به او اختصاص دادند. امّا اوضاع بر همین منوال نماند و روبسپیر رهبر ژاکوبن‌ها[۱۶] به دلیل رفت و آمد پین با ژروندیست ها[۱۷] که گروه جمهوری‌خواه میانه‌روی بودند، وی را دستگیر کرد. این دستگیری به فاصلهٔ کوتاهی پس از انتشار کتاب *عصر خرد*[۱۸] او صورت گرفت، پین در این کتاب از خداباوری عقلانی[۱۹] هم در مقابل الحاد و هم در برابر مسیحیت دفاع کرده بود.

چیزی نمانده بود که پین در دورهٔ وحشت ژاکوبن‌ها جانش را از دست بدهد، امّا دولتمدار آمریکایی جمیز مونرو[۲۰] مداخله کرد و او آزاد شد. پین پس از آزادی از زندان به کار نوشتن ادامه داد. او در کتاب *عدالت ارضی*[۲۱] دوباره به سراغ مسائلی نظیر عدالت اجتماعی و حقوق اساسی بازگشت. پین می‌گفت که نشانهٔ یک دولت متمدن باید این باشد که اجازه ندهد هیچ انسانی در مقایسه با زندگی در دورانی پیش از دولت مذکور، شریرتر گردد. او یادآور شد که وضعیت مردمان فقیر در کشورهای اروپایی از سرخپوستان بومی آمریکای شمالی هم رقّت‌بارتر است و برای اثبات حرف خود استدلال کرد که بیش از نیمی از مردمان کشورهای اروپایی هیچ زمینی در اختیار ندارند.

از نظر پین راه حل این مشکل رو آوردن به مالکیت جمعی نبود، به‌عکسِ کارل مارکس که حدود صد سال بعد به چنین نتیجه‌ای رسید. پین می‌گفت باید نظام مالیاتی بر زمین و دارایی وضع شود و منافع حاصل از آن به خزانهٔ ملی واریز گردد و سپس در میان همهٔ مردم کشور توزیع شود. پین تأکید داشت که انجام این‌کار نه از سر صدقه و نیکوکاری بلکه مبتنی بر حق مسلم انسان‌هاست. همهٔ انسان‌ها به‌عنوان ساکنان زمین، در وضع طبیعی نسبت به آن به یک اندازه حق مالکیت دارند. خزانهٔ ملی که او پیشنهاد تأسیس آن را داده بود، می‌توانست به جبران مافات بپردازد چرا که بسیاری از مردم، به دلایلی منطقی، قادر به احقاق چنین حقی نیستند.



کاریکاتوری هجوآمیز اثر *گیلری*[۲۲]، که در آن کابوس توماس پین به‌تصویر کشیده شده است، و نشان می‌دهد اگر پین بخواهد به بریتانیا برگردد چه چیزی انتظارش را خواهد کشید.

پین در سال ۱۸۰۲ میلادی به آمریکا بازگشت، سرزمینی که نخستین بار او را بلندآوازه کرده بود. امّا این‌بار شهرتش بسیار کمتر از بیست سال قبل و در زمان ترک آن سرزمین بود. استدلال‌های پین در کتاب عصر خرد، به‌ویژه حمله‌اش به خدای کینه‌توز و انتقامجوی کتاب مقدس، بسیاری از هوادارن وی را در دنیای نو[۲۲] از او رویگردان کرده بود. لذا با اینکه او تا دم مرگ به نوشتن ادامه داد امّا در سال‌های پایانی عمر خود، در گمنامی و بیماری دست و پا می‌زد.

تاریخ نیز عیناً چنین معامله‌ای با او کرده است. گرچه نوشته‌های پین در طول دوران حیاتش بسیار تأثیرگذار بود و چپگرایان بریتانیا او را یک قهرمان می‌دانستند امّا غالباً او را از جمله فیلسوفان بزرگ به‌شمار نمی‌آورند. یکی از دلایل این امر آن است که نوشته‌های او فصاحت و بلاغت آثار کسانی همچون جان لاک و کارل مارکس را نداشته است. امّا وارد کردن چنین انتقادی به پین ناشی از سوءفهمِ نیّت او از نوشته‌هایش است. پین تودهٔ مردم را مخاطب قرار داده بود و همچنین این توانایی را داشت که به نثری روان بنویسد، توانایی‌ای که بسیاری از فلاسفه فاقد آن بوده‌اند؛ او قادر بود مردم را برانگیزد و آنها را وادار کند که ارزش‌ها و گرایش‌های سنتی خود را با دیدی تازه بنگرند. حتی اگر کسی امروز روز هم نوشته‌های پین را بخواند، مسحور قدرت و انسجام نوشتار او خواهد شد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ پین به زبان فارسی:

- *حقوق بشر: برگ پرماجرایی از انقلاب کبیر فرانسه*، ترجمهٔ اسدا... مبشری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- *عقل سلیم*، ترجمهٔ رامین مستقیم، نشر نقش جهان، ۱۳۸۳.

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی پین نگاه کنید به:

- هاوارد فاست، *تام پین*، ترجمهٔ حسن کامشاد، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.
- مایکل ترو، *تاماس پین*، ترجمهٔ حسن کامشاد، کهکشان، ۱۳۷۳.
- مارک فیلیپ، *تام پین*، ترجمهٔ محمد قائد شرفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Thomas Paine ۲ - Thetford ۳ - Joseph Paine

۴ - انجمن دوستان (Society of Friends)، فرقه‌ای در دین مسیحیت که کشیش یا مراسم رسمی مذهبی نداشت و با خشونت مخالف بود. به اعضای این گروه کواکر (Quaker) می‌گویند. پدر پین نیز یک کواکر بود.

۵ - Benjamin Franklin، بنجامین فرانکلین (۱۷۰۶ - ۱۷۹۰م.) سیاستمدار، دانشمند و نویسندهٔ آمریکایی.

۶ - *Pennsylvania* ۷ - «common sense»

۸ - جنگ‌های استقلال (War of Independence) که بین سال‌های ۱۷۷۵ تا ۱۷۸۳ میلادی درگرفت و موجب استقلال آمریکای شمالی و تأسیس کشور ایالات متحدهٔ آمریکا شد.

۹ - George Washington، جرج واشینگتن (۱۷۳۲ - ۱۷۹۹م.) فرماندهٔ جنگهای استقلال آمریکا.

۱۰ - Trenton، ترنتون، مرکز ایالت نیوجرسی آمریکا است.

۱۱ - *The Rights of Man* ۱۲ - Edmund Burke ۱۳ - *Refelections*

۱۴ - democtartic republicanism ۱۵ - welfare

۱۶ - Robespierre، ماکسیمیلین روبسپیر (-۱۷۵۸ ۱۷۹۴م.) که اصالتاً ایرلندی‌تبار بود رهبری گروه خشونت‌طلب ژاکوبین‌ها (Jacobins) را در سال ۱۷۹۳ میلادی به دست گرفت و انقلاب فرانسه را به‌سوی خشونت پیش برد، او و گروهش بیش از سی و پنج هزار نفر را دستگیر و اعدام کردند که از این میان باید به ژرژ ژاک دانتون (از رهبران انقلاب فرانسه) اشاره کرد. با اعدام او در ژوئیهٔ ۱۹۷۴ میلادی دورهٔ موسوم به وحشت به‌پایان رسید.

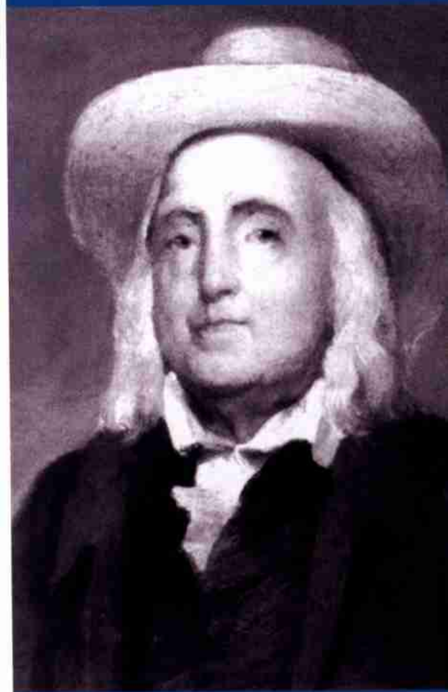
۱۷ - Girondins ۱۸ - *Age of Reason*

۱۹ - نگاه کنید به توضیحات این موضوع در بخش مربوط به ولتر.

۲۰ - James Monro ۲۱ - *Agrarian Justice*

۲۲ - New World، لقبی است که در آن زمان به آمریکا داده بودند. ۲۳ - Gillary

جرمی بنتام
۱۴۶۹ - ۱۵۲۷ م.



جرمی بنتام[۱] (۱۷۴۸-۱۸۳۲ م.)، همان‌قدر به‌عنوان یک فیلسوف مشهور است که به عنوان یک اصلاح‌گر اجتماعی. از طرف دیگر او اختراعات فراوانی نیز انجام داده و از این حیث نیز معروف است. مهمترین خدمت او به فلسفه، ابداع نظریهٔ فایده‌باوری[۲] است.

اگر از سر بیکاری در لندن پرسه بزنید و حس فضولی‌تان هم گل کرده باشد شاید از راهروهای پر پیچ و خم کالج دانشگاه[۳] سر در بیاورید. در آنجا با محفظه‌ای از چوب قهوه‌ای و شیشه مواجه می‌شوید. در این محفظه بقایای جسد جرمی بنتام را به نمایش گذاشته‌اند، در حالی که در صندلی همیشگی خود با حالت آرامش توأم با تفکر فرو رفته، لباس‌های تر و تمیزی پوشیده و عصای مورد علاقه‌اش را هم کنار دستش قرار داده است. شاید از این که بفهمید سر او مصنوعی است و از موم ساخته شده چندان خوشتان نیاید، امّا اسکلتی که در زیر لباس پنهان شده کاملاً واقعی است. سر واقعی بنتام را، که به روش نیوزلندی‌ها مومیایی کرده‌اند، به دو دلیل داخل گاوصندوق دانشگاه گذاشته‌اند: اولاً به این خاطر که فرآیند مومیایی کاملاً موفقیت‌آمیز نبوده است و نمایش آن مردم را به وحشت می‌اندازد؛ و دوم به این دلیل که این سر چندین بار مفقود شده است. دانشجویان مؤمن و پرهیزگار کینگز کالج[۴]، که دشمنان همیشگی متفکران علوم انسانیِ کالج دانشگاه هستند، دست‌کم دوبار دست به سرقت آن زده‌اند - یکبار این سر را در کمدهای دیواری ایستگاه راه‌آهن آبردین[۵] پیدا کردند.

خود-شمایل[۶]، نامی که بنتام به این جسد داده است، از جمله ابتکارات خود اوست. بنتام دلایل طراحی چنین چیزی را در آخرین کتابش یعنی *خود-شمایل؛ یا، استفادهٔ درست و حسابی از جسد مرده برای زندگان*[۷] توضیح داده است. قسمت عمدهٔ این کتاب را باید طنز و شوخی قلمداد کرد، خصوصاً آن‌جا که بنتام می‌گوید اجسام مومیایی‌شده را می‌توان برای تزئین در پارکها قرار داد! امّا هدفی عملی پشت «خودشمایل» نهفته بود: بنتام می‌خواست احساسات و باورهای مثمر ثمری را در آیندگان برانگیزد. اگرچه ایل و تبار بنتام همگی حقوقدان بودند و خود او هم در سال ۱۷۶۷ وکیل شد، امّا برخلاف بسیاری دیگر از خویشاوندنش، همهٔ وقت خود را در دادگاه سپری نکرد، بلکه به انجام طرح‌هایی کاملاً عملی مشغول شد.

ذهن عمل‌گرا

بنتام بر روی پروژه‌هایی بسیاری کار کرده بود نظیر: ساختن خانه‌های سیار؛ ایجاد آبراهه‌ای در آمریکای لاتین؛ طراحی زندانی جدید موسوم به پانوپتیکن[۸] (سراسربین)، که به بدنامی مشهور بود و بنتام انتظار داشت که «وجدان جنایتکاران را بیدار کند»؛ طراحی سیستم گرمایش مرکزی؛ طراحی واحدهای سردخانه‌ای؛ و تولید اسکناس‌های غیرقابل جعل. او «لوله‌های گفتگو»[۹] را در اتاق‌های خانهٔ خودش در لندن نصب کرد و در کیسه‌خوابی که خودش ساخته بود، خوابید. بنتام تعداد قابل توجهی واژه نیز ابداع کرد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: **"maximize"** (به‌حداکثر رساندن)، **"minimize"** (به‌حداقل رساندن)، **"rationale"** (علت انجام کاری)، **"demoralize"** (تضعیف روحیه)، **"unilateral"** (یک‌سویه)، **"detachable"** (جداشدنی)، **"exhaustive"** (فراگیر)، **"cross-examination"** (بررسی چند سویه)، **"international"** (بین‌المللی) و **"codification"** (کدگذاری / قانون‌گذاری). البته همهٔ واژگان ابداعی بنتام هم رواج نیافت. همهٔ واژگانی که در بالا آمد هم اکنون مورد استفاده قرار می‌گیرد امّا مثلاً واژهٔ **"catastaticochrestic physiurgics"** هرگز رواج نیافت.

لذا جان استوارت میل حق داشته که بگوید بنتام «اساساً ذهنی عمل‌گرا» داشت. تمام پروژه‌هایی که بنتام در طول زندگی خود به انجام می‌رساند، و حتی کاربردی که برای جسم خودش پس از مرگ پیدا کرد [و در ابتدای همین بخش توضیح داده شد]، همه و همه برای حل مشکلاتی بود که او بدان‌ها پی برده بود. با این‌همه، بیشترین تلاش بنتام معطوف به حل مشکلات در حوزهٔ حقوق بود. راه‌حلی که او برای این مشکلات ارائه کرد، منجر به شکل‌گیری جنبشی سیاسی شد که به بنتامیست‌ها، فایده‌باوران یا پیشروان فلسفی[۱۰] موسوم است و در پی انجام اصلاحات اجتماعی و قانونی مطابق با آرای بنتام برآمده است. بنتام و طرفدارانش تغییرات روشنفکرانه‌ای را درباب قوانین رفتار با حیوانات، دارایی‌ها، مالیات، همجنس‌گرایی، فقر، حق رأی و بسیاری قوانین دیگر پیشنهاد کردند. بسیاری از این پیشنهادها در لایحهٔ اصلاحات سال ۱۸۳۲ به قانون تبدیل شد و

کاملاً پیداست که با این‌کار زندگی افراد زیادی بهتر از قبل شده است.

بنتام از همان سنین نوجوانی متوجهٔ وجود تعارضاتی در دل فعالیّت‌های حقوقی و اجتماعی شده بود. وقتی می خواست به‌عنوان دانش‌آموز در مدرسهٔ وست‌مینستر ثبت نام کند، به او گفتند که باید «مرامنامهٔ اصول دینی کلیسای انگلستان» را پذیرفته، امضا کند؛ امّا بنتام متوجه شد که در این مرامنامه، هم اشتباهات فراوانی وجود دارد و هم محتوای آن در چندین مورد با تعالیم کلیسا در تناقض است. در دانشگاه آکسفورد نیز در کلاس درس استاد حقوق مدنی آن دانشگاه، ویلیام بلکستون[۱۱] شرکت جست امّا متوجه شد که نمی تواند به درسگفتارهای او گوش دهد، چرا که حرف‌های استاد مملو از آراء نادرست بود. به نظر بنتام، بزرگترین مشکل این بود که قوانین آن روز انگلستان مبنایی غیرعقلانی داشت. از دید او قوانین و مجازات‌های تعیین‌شده، نه بر عقل و منطق بلکه بر توهم و خطا مبتنی بود، و این موضوع بیش از هر چیز خود قانونگذاران را آزار می‌داد.

بنتام تصمیم‌گیری‌های قانونی را به‌جای تکیه بر تصوّرات موهوم قانونگذاران، بر حقیقتی روان‌شناختی استوار کرد: مردم به‌دنبال تأمین خواسته‌ها و منافع خود هستند و بن‌مایهٔ همهٔ این منافع عبارت است از لذّت‌بردن و پرهیز از درد و رنج کشیدن. بنابراین رضایت‌خاطر تک تک افراد، در گرو تفوق میزان لذّت بر میزان رنج، برای بیشترین تعداد افراد ممکن است. به این ترتیب بنتام مبنایی را پیدا کرد که هم می‌توانست زیربنای اخلاق باشد و هم زیربنای قانون، یعنی همان «اصل فایده»[۱۲] یا «اصل بیشترین لذّت ممکن»[۱۳]. او این اصل را به شرح زیر توصیف می‌کند:

منظور از اصل فایده، اصلی است که تأیید یا نفی هر عملی را، هر چه می‌خواهد باشد، بر این مبنا انجام می‌دهد که آن عمل چه نقشی در بالا بردن یا کاستن از رضایت‌خاطرِ گروهی دارد که عمل مذکور بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد ... گفتم هر عملی، هرچه می‌خواهد باشد؛ بنابراین نه تنها هر عملی که فردی در حوزهٔ شخصی خود انجام دهد، بلکه هر کاری نیز که از حکومت سر بزند.

ناگفته پیداست که این دیدگاه کاملاً نتیجه‌گرایانه[۱۴] است. یعنی درستی یا نادرستی یک عمل را منوط به نتایج آن می‌داند، خصوصاً نتایج روان‌شناختی آن بر مردم.

مشکلی که بلافاصله رخ می‌نماید این است که: در بطن این گفته، پیش‌فرض مضحکی نهفته است و آن هم این‌که لذّت را می‌توان اندازه گرفت. مسلماً بعضی از لذّت‌ها، لذّت‌بخش‌تر از بعضی دیگرند، امّا آیا دقیقاً می‌توان گفت چقدر لذّت‌بخش‌ترند؟ اگر بخواهیم به اصل بنتام عمل کنیم باید دست به اعمالی بزنیم که لذّت بیشتری را، نسبت به رنج حاصل از امور پدید آورد، امّا این امر تنها موقعی امکان‌پذیر است که راهی مناسبی پیدا شود تا بتوانیم لذّات را با یکدیگر، دردها و رنج‌ها را با هم و همچنین لذّات را با رنج‌ها مقایسه کنیم.

امشب وقتم آزاد است، چه‌کار باید بکنم؟ باید بروم بیرون شام بخورم، یا بروم سینما، به بی‌خانمان‌ها کمک کنم، آثار والت ویتمن[۱۵] را بخوانم، چرت بزنم، یا بروم و باده‌گساری کنم؟ آیا می‌توانم بگویم باده‌گساری از شام خوردن لذّت‌بخش‌تر است امّا از چرت‌زدن نه و یا لذّت آن به اندازهٔ مطالعه کردن نیست؟ آیا کمک من به بی‌خانمان‌ها موجب لذّت آن‌ها خواهد شد، و لذّت آنها، از لذّتی که من از چرت‌زدن می‌برم بیشتر است؟ آیا کمک به بی‌خانمان‌ها، به آن‌ها لذّتی نمی‌بخشد که چون می‌بینم نمی‌توانم بیشتر از این کمک‌شان کنم، بلافاصله در من احساس حسرت و رنج ایجاد می‌کند؟ آیا واقعاً راهی برای درجه‌بندی و کمّی کردن انواع و اقسام لذّت و رنج وجود دارد؟

مهمترین آثار

قطعه‌ای درباب حکومت[۱۶] (۱۷۷۶ م.)
حمله‌ای است به برداشت سنتی از قانون، که با قانونگذاری بر مبنایی عقلانی در تضاد است. این نوشتار مطالب بسیار دیگری را نیز دربر می‌گیرد، و از همه مهمتر استدلال‌هایی را در ردّ پاره‌ای از دیدگاه‌های تردیدبرانگیز درخصوص وظایف سیاسی مطرح می‌کند.

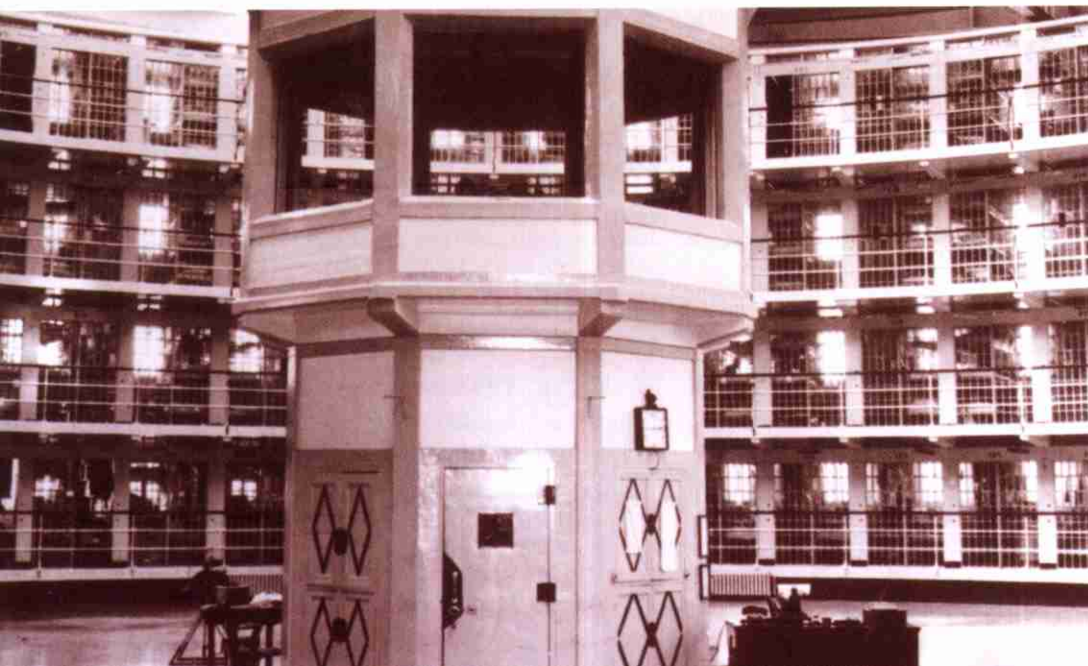
درآمدی بر مبانی اخلاق و قانونگذاری[۱۷] (۱۷۸۹ م.)
طرحی کلی از اصلاحاتی که بنتام برای تغییر قوانین و اخلاق پیشنهاد کرد، دیدگاه وی در این خصوص عقل‌محورانه بود. این اثر «اصل بیشترین لذّت ممکن» را مفصلاً تبیین می‌کند.

محاسبهٔ لذّت

راه‌حل بنتام، یعنی ارائهٔ الگوی محاسبهٔ لذّت، دقیقاً همان چیزی است که از ذهن کاملاً عمل‌گرای او انتظار می‌رود. او نه تنها مدعی است که لذّت را می‌توان کمّی کرد بلکه نظام کمّی‌کردن آن را نیز به‌دست می‌دهد. او متغیّرهایی را که برای انجام این محاسبه مورد نیاز است، چنین بر می‌شمرد: شدّت، دوام، قطعیت، فاصلهٔ زمانی، پر ثمر بودن، ناب بودن و میزان لذّت. او همچنین انواع لذّت را نسبت به هم نیز ارزش‌گذاری می‌کند (لذّاتی که به حس، مالکیت، مهارت، دوستی، شهرت، قدرت و شرارت مربوط می‌شود) و همچنین عدم ارزش انواع مختلف رنج را در مقایسه با هم در نظر می‌گیرد (رنج فقدان، ناامیدی، تأسف‌خوردن و غیره). بنتام علاوه بر این‌ها، می‌پذیرد که لذّت و درد تاحدودی به فرد نیز بستگی دارد و در خود این امر، عواملی نظیر تحصیلات، دین، موقعیت اجتماعی و از این دست تأثیرگذار هستند، لذا در هنگام محاسبه باید همهٔ این موارد را در نظر گرفت. بنابراین در انتخاب یک عمل باید: «تمام ارقام مربوط به لذّت را در یک طرف و تمام ارقام مربوط به درد را در سمت دیگر جمع ببندیم. اگر کفهٔ امتیازات به سود لذّت بود، انجام آن عمل در مجموع درست خواهد بود.»

بنابراین قانونگذار در هنگام تدوین قانون، موظف است عوامل بسیاری را در نظر بگیرد. از طرف دیگر اجرای قانون در جامعه نیز احتمالاً کمی پیچیده‌تر می‌شود. فرض کنید در جامعه یک سلسله جنایت‌های فجیع رخ دهد. بی‌تردید این جنایات موجب رنج قربانیان می‌شود، امّا علاوه بر این، درد و رنج ناشی از احساس عدم امنیّت و اضطراب نیز بر جامعه سایه می‌افکند. شاید میزان این رنج بسیار زیاد باشد؛ شاید مردم از این بابت نگران شوند که گویا کنترل اوضاع از دست دولت خارج شده است؛ و احتمال برود که وحشت عمومی جامعه را دربگیرد. درد و رنج ناشی از این وحشت و هراس عمومی بسیار زیاد است.

شاید اگر یک فرد فایده‌باور مجری قانون باشد، چنین استدلال کند: ما کسی را بیرون از شهر به‌خاطر یک خلاف کوچک رانندگی بازداشت کرده‌ایم و این فرد هیچ ارتباطی با این جنایات فجیع ندارد. اگر این فرد را قربانی کنیم و او را عامل این جنایت‌ها معرفی کنیم، آیا این امر موجب نمی‌شود که اضطراب در جامعه فروکش کند و کفهٔ لذّت به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای بر کفهٔ رنج و درد بچربد؟ به‌راحتی می‌توانیم علیه این شخص پرونده‌سازی کنیم و او را متهم کنیم که این جنایت‌ها را انجام داده است، او را در انظار عمومی محاکمه و محکوم کنیم و حتی حکم اعدامش را صادر نماییم. شاید این کار باعث بشود که مجرمان واقعی بترسند و عبرت بگیرند. شکی نیست که انجام این کار وحشت عمومی را کاهش می‌دهد. آیا «اصل بیشترین لذّت ممکن» این کار را مجاز نمی‌داند و حتی توصیه نمی‌کند؟ آیا در مثال فوق اخلاق فایده‌باورانه ما را وادار نمی‌کند کسی را بکشیم که می‌دانیم بی‌گناه است؟ و البته [برای رد یک نظریه] وجود یک مثال نقض کافی است.



زندان پانوپتیکون، که بنتام طرح آن را ارائه کرده بود. در این زندان نگهبان می‌تواند هر لحظه که بخواهد، زندانیان را مشاهده کند. به‌نظر بنتام این امر موجب خواهد شد که زندانیان کم‌کم یاد بگیرند رفتارشان را اصلاح کنند.

مسئلهٔ عدالت

مثال فوق، که علیه نظریهٔ بنتام اقامه شد، را می‌توان «مسئلهٔ عدالت» نامید. به‌نظر می‌رسد در مثال مذکور، شهود درونی و وجدان ما حکم به ناعادلانه بودن، یا دست‌کم نادرست بودن آن چیزی می‌دهد که از دیدگاه فایده‌باوران صحیح است. از این مثال نقض می‌توان دو جور نتیجه‌گیری کرد. یا باید بگوییم که فایده‌باوری روش صحیحی برای اندیشیدن دربارهٔ مسائل اخلاق نیست، و یا باید مدعی شویم که وجدان ما عدالت را نمی‌شناسد.

به مسئلهٔ عدالت از منظر کلی‌تری نیز می‌توان نگاه کرد: گاهی تنها راه پدید آوردن بیشترین لذّت ممکن، این است که یک یا چند نفر از ما رنج بکشیم تا دیگران بتوانند لذّت ببرند. منظورمان این نیست که فقیران باید رنج بکشند تا ثروتمندان در رفاه باشند، بلکه کاملاً برعکس، یعنی باید چند نفر ثروتمند رنج بکشند تا افراد فقیر زیادی آسوده زندگی کنند. از این‌جا می‌توان فهمید که بین کنار گذاشتن منافع شخصی به‌نفع دیگری و ماهیّت اخلاق رابطه‌ای وجود دارد. فایده‌باوران در مورد نظام اخلاقی به نکته‌ای دست پیدا کرده‌اند که افراد بسیار دیگری نیز آن‌را صحیح می‌دانند، و آن هم عبارت است از این‌که اخلاق امری است غیرشخصی. اخلاق گاهی مستلزم آن است که منافع شما، صرف‌نظر از این‌که چه کسی هستید، بر منافع من ترجیح داده شود، و این البته نکتهٔ بسیار مهّمی است. شاید دیدگاه بنتام توانسته این نکته را به‌خوبی آشکار کند و ایراد از دیدگاه فایده‌باوری نیست، بلکه مشکل این‌جاست که عمل کردن مطابق اخلاق، کار دشواری است.

اگر به دیدن جسد بنتام می‌روید، لحظه‌ای هم به عقب باز گردید و به دانشجویانی نگاه کنید که با بی‌اعتنایی راهشان را به سمت کتابخانه کج می‌کنند. اگر با دقت نگاه کنید متوجه می‌شوید که بعضی از دانشجویان به بنتام نگاه می‌کنند و گهگاه و بی‌اختیار سری تکان می‌دهند. این‌ها، دانشجویان فلسفهٔ کالج دانشگاه هستند و می‌دانند که ما تا چه اندازه مدیون بنتام هستیم.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی بنتام نگاه کنید به:

- نیکولاس کاپالدی، *بنتام، میل و مکتب فایده‌گرایی*، ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)، تهران، اقبال، ۱۳۸۴.
- فردریک چارلز کاپلستون، *تاریخ فلسفه، ج. ۸: از بنتام تا راسل*، ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ سروش، ۱۳۶۸.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Jeremy Bentham
۲ - utilitarianism
۳ - University College
۴ - King's College
۵ - Aberdeen
۶ - auto-icon
۷ - *Auto-Icon; Or, Farther Uses of Dead to the Living*
۸ - Panopticon، واژهٔ مذکور از دو بخش pan به معنای همه و opticon به‌معنای مشاهده تشکیل شده است و به‌معنای دیدن و مشاهده در تمام اوقات است.
۹ - لوله‌های گفتگو، سیستمی برای مکالمه از راه دور بود و آن‌را می‌توان نمونهٔ اولیهٔ تلفن نامید.
۱۰ - Philosophical Radicals
۱۱ - William Blackstone
۱۲ - Principle of Utility
۱۳ - the Greatest Happiness Principle
۱۴ - consequentialist
۱۵ - Walt Whitman، والت ویتمن (۱۸۱۹-۱۸۹۲ م.) شاعر آمریکایی که دربارهٔ زیبایی طبیعت و ارزش آزادی شعر می‌سرود. مهمترین اثر او برگهای علف (*Leaves of Grass*) است.
۱۶ - *A Fragment on Government*
۱۷ - *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*

گئورگ هگل

۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م.



گئورگ هگل[1] (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م.) جایگاه غریبی در تاریخ تفکر فلسفی دارد، چرا که آرای او از یک طرف بسیار تأثیرگذار بوده و از سوی دیگر فهم آن برای یک فرد غیرمتخصص تقریباً ناممکن است.

دو اثر بسیار مهّم هگل یعنی *پدیدارشناسی روح*[2] و *علم منطق*[3]، دربرگیرندهٔ پاره‌ای از دشوارترین نوشتارهای فلسفی است که تاکنون به رشتهٔ تحریر درآمده است. به سبب همین نثر دشوارفهم اوست که برخی به‌صرافت افتاده‌اند تا او را یک متقلّب بخوانند؛ به این معنا که گفته‌اند وی با زیرکی تمام به دشوارنویسی روی آورده تا نوشته‌هایش عمیق جلوه کند امّا در اصل چنین نیست.

امّا، چنین دیدگاهی غیرمنصفانه است؛ فلسفهٔ هگل، فلسفه‌ای نظام‌مند است - بی‌شک می‌توان گفت که او آخرین نظام‌پرداز بزرگ در فلسفه است - و دست‌کم پاره‌ای از دشواری‌های آثارش ناشی از عظمت کاری بوده که او قصد انجام آن را داشته است. و هدف او چیزی نبود مگر ابداع و بسط دستگاهی مفهومی که برای فهم کل واقعیت، یا به زبان خودش «روح مطلق»[4] به‌کار آید. امّا به‌رغم همهٔ این دشواری‌ها، خوانش دقیق آثار او بی اجر و مزد نخواهد ماند؛ و از طرف دیگر خوانندگانی که هیچ پیش‌زمینه‌ای در فلسفه ندارند بی‌شک از خواندن متونی نظیر *درسگفتارهایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ*[5] و همچنین *فلسفهٔ حق*[6]، مطالب زیادی دستگیرشان خواهد شد.

هگل در ۲۷ آگوست ۱۷۷۰ میلادی در اشتوتگارت[7] متولد شد. پدرش از مأموران حکومتی در قلمرو دوک وورتمبرگ[8] بود، به همین سبب هگل در طبقهٔ متوسط جامعه تربیت شد و زندگی خانواده‌اش کمابیش مرفهانه بود. او در مدرسهٔ همان شهر به تحصیل پرداخت و گرچه مانند پاسکال یا پیرس نابغه نبود امّا همیشه جزء بهترین دانش‌آموزان مدرسه بود. علاقهٔ او به کار نظام‌مند و روش‌مند از همان سنین کودکی هویدا بود: به‌عنوان مثال وقتی هنوز یک بچه مدرسه‌ای بیشتر نبود، دفترچهٔ خاطراتی داشت که پیشرفت درسی‌اش را به دقت در آن ثبت می‌کرد؛ یا مثلاً در سن ۱۶ سالگی مجموعه‌ای از یادداشت‌هایی را، در حین خواندن کتاب‌هایش تهیه می‌کرد و سپس آن‌ها را به ترتیب حروف الفبا تنظیم می‌نمود.

پدر هگل می‌خواست که او کشیش شود، به‌همین سبب وی را در سال ۱۷۸۸ میلادی به مدرسهٔ علوم دینی پروتستان‌ها در توبینگن[9] فرستاد. هرچند هگل مطالعاتش را در آنجا با موفقیت به پایان برد، امّا معلمانش در ذیل دانشنامه‌اش نوشتند گرچه وضعیت او در درس فلسفه بسیار عالی بوده است امّا علاقهٔ چندانی به الهیات نشان نمی‌دهد. بنابراین جای تعجّب ندارد که او تصمیم گرفت یافتن شغل در کلیسا را رها کند و در عوض بکوشد موقعیتی دانشگاهی به‌دست آورد. او بعدها در سال ۱۸۰۱ با کمک دوستش شلینگ[10] توانست در دانشگاه ینا[11] به تدریس مشغول شود.

هگل در همین زمان که در دانشگاه ینا مشغول به‌کار بود کتاب *پدیدارشناسی روح* را که احتمالاً مشهورترین اثر اوست، به رشتهٔ تحریر درآورد. به‌طور کلی او در این کتاب کوشید تا نشان دهد که چگونه آگاهی[12] از طریق فرآیند دیالکتیکی[13] رشد می‌کند تا به‌جایی می‌رسد که خود را با کل واقعیت یگانه می‌بیند، یعنی خود را تفکر ناب یا روح مطلق می‌بیند. متأسفانه، همان‌طور که از ظواهر قضیه هم پیداست، این نظریه بسیار پیچیده است و شاید بهترین راه برای فهم آن، این باشد که ببینیم چه عواملی در رشد دیالکتیکی دخیل هستند.

روش دیالکتیکی

روش دیالکتیکی هگل را به‌بهترین وجه می‌توان در پرتو مفاهیم تز (نهاد)، آنتی‌تز (برابرنهاد) و سنتز (هم‌نهاد) درک کرد. به‌زبان ساده، هر پدیدار مفروضی (نهاد)، در خود جنبه‌های متضاد خویش را نیز نهفته دارد (برابرنهاد)، و برای حل این تضاد باید حرکتی صورت بگیرد (هم‌نهاد)؛ و این‌که تکامل در فهم ما از واقعیت، بر اساس فرآیند تعاملی صورت می‌گیرد که خود به‌صورت دیالکتیکی است. این اندیشه را می‌توان با نگاهی به چگونگی نگرش هگل به موضوع حرکت خودآگاهی فرد به سمت خود-یقینی[14] بهتر به‌تصویر کشید.

مسئلهٔ خود-یقینی موضوع پیچیده‌ای است؛ امّا به‌نظر می‌رسد بتوان آن‌را در پرتو مفهوم «تعلق داشتن»[15] به‌روشنی بیان کرد. هگل بر این باور بود که خودآگاهی می‌خواهد به وضعیتی برسد که در آن، هیچ امر بیگانه و

ناآشنایی در واقعیت بیرونی برایش وجود نداشته باشد. وضعیتی که در آن، خودآگاهی، به‌معنای دقیق کلمه، با واقعیتی که آن‌را تشکیل می‌دهد هم‌ارز و مترادف می‌شود. بخشی از اهمّیت این سیر خودآگاهی به خود-یقینی در این است که خود-یقینی زیربنای اساسی رابطهٔ بین خودآگاهی و چیزهایی است که نسبت به آن غیریت دارند[16] (یا دیگری هستند).

در طرح هگل، خودآگاهی زمانی پدیدار می‌شود که آگاهی، بازتاب خود را در ابژه‌هایی که خود را به سمت آن‌ها معطوف کرده بازیابد. بنابراین «در حقیقت آگاهی از دیگری، یا از ابژه به‌طور عام، الزاماً همان خودآگاهی است، یا بازتاب در خود، و یا همان آگاهی از خود در پرتو دیگری است». امّا با این‌که خودآگاهی برای تعریف خودش به ابژه‌ای بیرونی نیازمند است، ولی در عین حال همین ابژه برای آن تهدیدی هم محسوب می‌شود. چرا که ابژهٔ خارجی برای خود[17]، بیگانه محسوب می‌شود؛ و به دلیل همین دیگربودگی و غیریت است که خودآگاهی، قادر به رسیدن به خود-یقینی نیست. بنابراین خودآگاهی در وضعیت *آرمانی*، می‌خواهد که دیگربودگیِ ابژهٔ خارجی را با همانندسازی[18] آن نفی کند. یا به‌قول هگل «خودآگاهی در این‌جا خود را به‌عنوان فرآیندی جلوه‌گر می‌کند که در آن این تعارض از میان می‌رود و وحدت یا این‌همانی با خودش حاصل می‌شود».

امّا با نفی دیگربودگی ابژهٔ خارجی، مشکلی پدید می‌آید: اگر این نفی مستلزم فروپاشی ابژه باشد، آنگاه خودآگاهی که به دیگربودگی وابسته است، بنیاد وجودی خود را از دست خواهد داد.

بنابراین خودآگاهی خواهان ابژه‌ای است که بتوان آن‌را نفی کرد، تا دیگربودگی آن رخت بربندد، امّا خود ابژه از هم فرونپاشد. به‌نظر هگل، تنها خودآگاهی دیگری است که می‌تواند این الزام را برآورده سازد، چرا که تنها چنین امری است که می‌تواند نفی خود را به‌انجام رساند و در عین‌حال ابژه‌ای خارجی باقی بماند. هگل صراحتاً مدعی می‌شود که خودآگاهی باید تأیید و تصدیق دیگر هستی‌های خودآگاه را به‌دست آورد؛ تنها به این طریق است که می‌تواند خودیقینی‌ای که در پی آن است را به‌دست آورد.

خدایگان و بنده

بنابراین، با فهم این نگرش که «خودآگاهی در خود و برای خود وجود دارد، از این حیث و بر اساس این حقیقت که برای خودآگاه دیگری وجود دارد»، به دیالکتیک مشهور خدایگان و بنده راه می‌بریم. گرچه تصدیق دوسویه میان این دو خودآگاه، سرانجام خودیقینی‌ای را که در پی‌اش بودند، برایشان فراهم می‌کند امّا این امر به‌سادگی میسر نمی‌شود. اول از همه اینکه هیچ‌کدام از این خودآگاهی‌ها به حقیقت دیگری - به‌عنوان امری خودآگاه- یقین ندارند و لذا هر دو از سرچشمهٔ یقین به خود محروم می‌شوند. درنتیجه هر یک می‌کوشد تصدیق دیگری را به‌دست آورد بدون آنکه متقابلاً دیگری را تصدیق کند.

طبق نظر هگل، نتیجهٔ این نزاع - یعنی تصدیق یک‌سویه - لزوماً مرگ است، چرا که هر یک از این دو خودآگاهی تنها با به‌خطر انداختن حیات خود است که می‌تواند آزادی خود را از صورت‌های خاص جسمانی و در نتیجه وضعیت خود را به‌صورت *موجوداتی فی‌نفسه*، در معرض دید دیگری و حتی خودش قرار دهد. امّا بدیهی است که مرگ هر یک از طرفین بیهوده است چرا که موجب می‌شود طرف مقابل از تصدیق مورد نیازش محروم گردد. بنابراین راه‌حل این نزاع تصدیق یک‌سویه، که زندگی

مهمترین آثار

پدیدارشناسی روح (۱۸۰۷ م.)

مشهورترین اثر هگل. در این کتاب که از روش دیالکتیکی هگل بهره‌ها دارد، آشکارگی هستی یا روح مطلق در طول تاریخ پی گرفته می‌شود. این کتاب فوق‌العاده دشوار است و کل سنت فلسفی در قرن نوزدهم را تحت تأثیر خود قرار داده است.

علم منطق (۱۸۱۶-۱۸۱۲ م.)

در این کتاب مبانی منطق متافیزیکی هگل به‌طور منظم و مفصل مطرح شده است. روش دیالکتیکی در این‌جا نیز مورد استفاده قرار گرفته تا مقولات انتزاعی تفکر تبیین شود و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که امر مطلق، واقعیت را تقوّم می‌بخشد.

عناصر فلسفهٔ حق (۱۸۲۱ م.)

پخته‌ترین تقریر از فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی هگل. هگل در این کتاب می‌گوید که منطقی‌ترین حکومت آن است که به حکومت خودکامهٔ پروس شبیه باشد. بسیاری او را به‌خاطر چنین ادعایی به خودفروختگی متهم کردند و همین امر موجب شد که هگلی‌های جوان تقریر خاص خود را از هگل‌گرایی ارائه کنند، تقریری که از نظر ایشان به روح هگل واقعی نزدیکتر بود.

درسگفتارهایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ (۱۸۳۶-۱۸۳۳ م.)

یکی از ساده‌ترین آثار هگل که از روی درسگفتارهای او و پس از مرگش جمع‌آوری شد. در این کتاب تکامل آزادی در طول تاریخ و در جوامع مختلف مورد بررسی قرار گرفته است.

هر یک از طرفین را به‌خطر می‌اندازد عبارت است از بردگی یکی از طرفین و خدایگان‌شدن طرف دیگر: «یکی مستقل است و جوهر ذاتی آن، وجود داشتن برای خودش است؛ دیگری امّا وابسته است و جوهر آن زندگی یا وجود داشتن برای دیگری است. اولی خدایگان است و دومی بنده» (*پدیدارشناسی روح*).

امّا از نظر هگل، تعارض بین فردیت‌ها در طول زمان حل و فصل می‌شود. دیالکتیک خدایگان و بنده و تعارضی که در این امر نهفته است، تنها یکی از دوره‌هایی است که خودآگاهی باید در مسیر رسیدن به خودیقینی پشت سر بگذارد. جالب این‌جاست که این بنده است که گام بعدی در این سیر برمی‌دارد نه خدایگان؛ بنده که به سبب تجربهٔ کار دچار دگردیسی و تحول شده است به ابزارهای فکری مورد نیاز برای تکامل در مسیر رسیدن به خودآگاهی‌های وسیع‌تر دست پیدا می‌کند.

فلسفهٔ تاریخ

هگل از روش دیالکتیکی مشابهی برای تحلیل مراحل تاریخی بهره می‌گیرد. از نظر او تاریخ زندگی بشر دائماً رو به آزادی، عقلانیت و فهم در حرکت است. او در مقدمهٔ کتاب *درسگفتارهایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ* می‌گوید «تاریخ جهان چیزی نیست مگر سیر تکامل آگاهی و آزادی».

در این کتاب که از روی درسگفتارهای هگل پس از مرگش گردآوری شده، وی سیر تکامل آگاهی را بر اساس مثال‌هایی از جوامع مختلف پی می‌گیرد. مثلاً در حکومت‌های شرق باستان، نظیر چین، تنها امپراتور آزاد بود، مردمان این جوامع حتی نمی‌دانستند که قادرند مستقلاً به داوری بپردازند. هگل اگرچه باور داشت که شهروندان دولتشهرهای یونان باستان تا حدی آزاد بودند امّا می‌گوید تنها با ظهور نهضت اصلاح دینی[۱۹] بود که مفهوم آزادی فردی به‌راستی بروز پیدا کرد. از این زمان به بعد است که تاریخ را می‌توان مجموعهٔ تغییراتی دانست که جوامع به آن تن دادند تا با این مفهوم نوین از آزادی مواجه شوند. از همین‌رو جنبش روشنگری، با این‌که به حکومت دورهٔ وحشت ژاکوبن‌ها[۲۰] منتهی شد و نشان داد که هرگز نمی‌توان مدعی گسست کامل با گذشته شد امّا باز هم، کوششی بود برای بازسازی جوامع مدرن بر اساس آموزه‌های کل‌گرایی انتزاعی[۲۱].

از نظر هگل، هنگامی که آگاهی از آزادی به‌وجود بیاید، در نهایت پیروز خواهد شد؛ و در اظهارنظری که رنگ و بوی آرای روسو را می‌دهد می‌گوید بنابراین سیاست عبارت خواهد بود از ساختن جوامعی که افراد را قادر می‌سازد که بدون آزادی، یعنی بر اساس توانایی مشترکشان برای خردورزی زندگی کنند.

آموزه‌های هگل بر تفکر سیاسی و اجتماعی دویست سال گذشته تأثیر عمیقی داشته است. و از همه مهمتر،


Georg Wilhelm Friedrich Hegel's
Werke.
Vollständige Ausgabe
durch
einen Verein von Freunden des Verewigten:
D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.
Neunter Band.
Berlin, 1837.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's
Vorlesungen
über die
Philosophie der Geschichte.
Herausgegeben
von
D. Eduard Gans.
Wilhelm von Humboldt.
Berlin, 1837.
Verlag von Duncker und Humblot.

صفحهٔ عنوان کتاب *فلسفهٔ تاریخ* اثر هگل. این کتاب به‌رغم حجم زیادش (۴۸۰ صفحه)، یکی از قابل‌فهم‌ترین آثار اوست.

مارکس از روش دیالکتیکی او برای بسط ماتریالیسم تاریخی[22] خود بهره گرفت. مارکس در دورهٔ اول زندگی خود به‌همراه کسانی همچون برونو بوئر[23] و لودویگ فویرباخ[24] خود را به‌عنوان یکی از هگلی‌های جوان می‌دانست. اگزیستانسیالیسم سارتر نیز تا حدّ زیادی مدیون هگل است، به‌ویژه تحلیل او از «بودن برای دیگران»[25] بر اساس بسط آموزه‌های مندرج در بخش خدایگان و بنده در کتاب *پدیدارشناسی روح* استوار است.

امّا این نکته نیز درست است که نوع فلسفه‌ای که هگل نمایندهٔ آن است یعنی سنتی که به تأملات کلان متافیزیکی اقبال نشان می‌دهد، اکنون دیگر طرفدار چندانی ندارد. خصوصاً ظهور پوزیتیویسم منطقی[26] در قرن بیستم که مدعی است تنها گزاره‌ای معنادار است که یا بنا به تعریف درست باشد و یا شواهد تجربی در اثبات آن وجود داشته باشد، از جاذبه‌های فلسفه‌هایی نظیر فلسفهٔ هگل کاسته است. به‌عنوان مثال ای. جی. آیر، در کتاب خود با عنوان *زبان، حقیقت و منطق*[27]، با صراحت اعلام کرد که تقریر هگل‌وار فرانسیس بردلی[28]، بر مدعاهایی استوار شده که کاملاً بی‌معناست. بی‌تردید بسیاری از کسانی که در سنت فلسفهٔ تحلیلی فعالیّت دارند، نوع فلسفه‌ای که هگل به آن می‌پرداخته را دقیقاً از همان شقی می‌دانند که باید از آن پرهیز کرد تا بتوان اثر فلسفی خوب و مناسبی پدید آورد. از همین‌رو، جدای از مزایایی که نظام فلسفی هگل داشته، به یقین می‌توان گفت که تا مدت‌های مدیدی از فیلسوفی از جنس هگل خبری نخواهد بود.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثاری که از هگل به زبان فارسی ترجمه شده است:

- *عقل در تاریخ*، ترجمهٔ حمید عنایت، نشر شفیعی (چاپ‌های مکرّر).
- *فنومنولوژی روح (پدیدارشناسی ذهن)*، ترجمهٔ زیبا جبلی، نشر شفیعی (چاپ‌های مکرّر).
- *مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی روح*، ترجمهٔ محمود عبادیان، انزلی، ۱۳۶۷.
- *خدایگان و بنده*، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
- *عناصر فلسفهٔ حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست*، ترجمهٔ مهبد ایرانی‌طلب، نشر پروین، ۱۳۷۸.

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی هگل نگاه کنید به:

- والتر ترنس استیس، *فلسفهٔ هگل*، ترجمهٔ حمید عنایت، (آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱)؛ (امیرکبیر، ۱۳۸۱).
- پیتر سینگر، *هگل*، ترجمهٔ عزت‌ا... فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- کریم مجتهدی، *پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- پل استراترن، *آشنایی با هگل*، ترجمهٔ مسعود علیا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- ژاک دونت، *درآمدی بر هگل: نگاهی به زندگی، آثار و فلسفهٔ هگل*، ترجمهٔ محمد پوینده، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۱.
- لئو راوچ، *فلسفهٔ هگل*، ترجمهٔ عبدالعلی دستغیب، نشر پرسش، ۱۳۸۲.
- رامین جهانبگلو، *تأملات هگلی: درس‌هایی دربارهٔ پدیدارشناسی ذهن هگل*، نشر نی، ۱۳۸۲.
- جوزف مک‌کارنی، *هگل و فلسفهٔ تاریخ*، ترجمهٔ اکبر معصوم‌بیگی، تهران، آگه، ۱۳۸۴.
- کریم مجتهدی، *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او: مجموعه مقالات*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Georg Hegel
۲ - *The Phenomenology of Spirit*
۳ - *The Science of Logic*
۴ - Absolute Spirit
۵ - *Lectures on the Philosophy of History*
۶ - *The Philosophy of Right*
۷ - Stuttgart
۸ - Württemberg
۹ - Tübingen
۱۰ - Schelling، فریدریش شلینگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴م.)، فیلسوف آلمانی و از سردمداران جنبش فلسفهٔ ایدآلیسم آلمانی.
۱۱ - Jena
۱۲ - consciousness
۱۳ - dialectical process
۱۴ - self-certainty
۱۵ - belongingness
۱۶ - otherness
۱۷ - self
۱۸ - assimilation
۱۹ - Reformation، منظور تحولات مذهبی در اروپای قرن شانزدهم است که به ظهور مذهب پروتستان انجامید.
۲۰ - نگاه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۱۶ در بخش مربوط به توماس پین.
۲۱ - abstract universalism
۲۲ - historical materialism
۲۳ - Bruno Bauer، برونو بوئر (۱۸۰۹-۱۸۸۲ م.) نویسنده و منتقد آلمانی و از جمله هگلی‌های جوان.
۲۴ - Ludwig Feuerbach، لودویگ فوئرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲ م.) فیلسوف آلمانی و از جمله هگلی‌های جوان.
۲۵ - being-for-others، به توضیح این مفهوم در بخش مربوط به سارتر خواهیم رسید.
۲۶ - logical positivism، نگاه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۱۱ در بخش مربوط به پاسکال.
۲۷ - *Language, Truth and Logic*
۲۸ - Francis Bradley، فرانسیس هربرت بردلی (۱۸۴۶-۱۹۲۴ م.) استاد فلسفهٔ کالج مرتون.

آرتور شوپنهاور
۱۷۸۸ - ۱۸۶۰ م.

بدبینی فلسفهٔ شوپنهاور مبهوت‌کننده و زبانزد خاص و عام است. بی‌شک آثار او جزء آن دسته کتاب‌هایی نیست که مایهٔ انبساط خاطر باشد. مشکل بتوان دانست که بدبینی او نتیجهٔ مکاشفات فلسفی‌اش بوده یا به‌عکس بدبینی اوست که به فلسفه‌اش چنین سر و شکلی داده است. شاید هم هر دوی این‌ها از خلق و خوی افسرده و دلمردهٔ او نشأت می‌گیرد. از مادرش یوهانا[2] نقل می‌کنند که پسرش از همان کودکی «بر سیه‌روزی همه‌چیز تأسف می‌خورده است». و همین تأسف خوردن‌های او به پدید آمدن یکی از شاهکارهای فلسفی قرن نوزدهم منجر شد: *جهان به‌مثابهٔ اراده و بازنمود*[3]. در ادامه دربارهٔ این کتاب به‌تفصیل سخن خواهیم گفت.

شوپنهاور در دانتزیگ[4] به‌دنیا آمد. پدرش هاینریش[5]، تاجری موفق و ثروتمند بود و هنگامی که دانتزیگ در سال ۱۷۹۳ میلادی به تصرف پروس درآمد، مصلحت را در آن دید که خانواده‌اش را به هامبورگ ببرد و البته از این بابت متحمل هزینهٔ زیادی گردید. پدر و مادر شوپنهاور استعداد او را در زبان‌آموزی می‌ستودند - او در سن ۶ سالگی به‌روانی سخن می‌گفت - و او را برای تحصیل به پاریس و انگلستان فرستادند. اگرچه شوپنهاور خود ترجیح می‌داد به سراغ فعالیّت‌های دانشگاهی برود امّا به‌خاطر جلب رضایت پدر، به فروشندگی در هامبورگ مشغول شد. با خودکشی پدرش، از یک سو هیچ انگیزه‌ای برای ادامه دادن به داد و ستد در خود نیافت، و از سوی دیگر درآمد خوبی نصیبش شد و از این‌رو به زندگی دانشگاهی روی آورد. شوپنهاور در دانشگاه گوتینگن[6] پذیرفته شد و نخست به پزشکی امّا بعداً به مطالعهٔ فلسفه روی آورد و بنا به توصیهٔ استادان خود، بر مطالعهٔ افلاطون و کانت تمرکز کرد. اندیشه‌های این دو فیلسوف دوشادوش تأثیرات شگرف مکاتب هندوییسم و بودیسم، تأثیری درازدامن بر افکار وی باقی گذارد. او رساله‌اش را به دانشگاه ینا[7] عرضه، مدرک دکترای خود را اخذ کرد و به خانهٔ مادرش در وایمار[8] بازگشت.



آرتور شوپنهاور[1] (۱۷۸۸-۱۸۶۰ م.) هرچند از قلمرو فلسفهٔ دانشگاهی بیرون است امّا با این‌حال یکی از مهمترین فیلسوفان قرن نوزدهم به‌شمار می‌رود و هم به دلیل تأثیرپذیری از مشرق‌زمین و هم به‌خاطر بدبینی فلسفی‌اش، شهرت به‌سزایی یافته است.

مادرش به فرهنگ، به‌ویژه ادبیات، علاقهٔ فراوانی داشت و داستان‌های چندی نیز منتشر می‌کرد، محافل ادبی ترتیب می‌داد و به احتمال زیاد با چند تن از روشنفکران وایمار سر و سرّی داشت. این موضوع شوپنهاور را سخت آزرده‌خاطر ساخت، امّا از آن سو هم سخنان گزندهٔ شوپنهاور درباب پوچی زندگی که موجب می‌شد بسیاری از میهمانان عذر بخواهند و جلسات را زودتر از معمول ترک کنند، مایهٔ رنجش مادرش گردید. آن دو یکسره با هم بگومگو می‌کردند تا این‌که دست آخر کار یکسره شد. یوهانا از پسرش خواست که خانه‌اش را ترک کند و شوپنهاور نیز در سال ۱۸۱۴ میلادی آنجا را برای همیشه ترک گفت و به درسدن[9] رفت. مادر تا ۲۴ سال پس از این قضیه زنده بود، امّا دیگر هرگز سراغی از یکدیگر نگرفتند.

این ماجرا طرز تفکر شوپنهاور را تغییر داد و بر زندگی خصوصی‌اش تأثیر فراوان نهاد، خواه او خود این موضوع را قبول داشته باشد و خواه نداشته باشد. شوپنهاور معمولاً روشنفکرانه به قضایا می‌نگرد امّا وقتی راجع به زنان سخن می‌گوید می‌توان نفرت و بیزاری را از لابلای حرف‌هایش حس کرد. او می‌گوید زنان: «... موجوداتی هستند کوچکتر از حدّ معمول، با شانه‌هایی باریک، کفل‌هایی پهن و ساق‌هایی کوتاه ... که درک و شناخت صحیحی نسبت به امور ندارند؛ و در بین آن‌ها هیچ خبری از نبوغ نیست».

نیازی به گفتن نیست که شوپنهاور با وجود این که چند رابطهٔ عاشقانه را تجربه کرد امّا هرگز ازدواج نکرد. او نمونهٔ اعلای یک فیلسوف عَزَب بود که یکه و تنها نخست در برلین و سپس در فرانکفورت به مطالعه سرگرم بود و روزگار می‌گذراند، و تنها مونس‌اش سگی دست‌آموز بود. شوپنهاور در سال ۱۸۶۰ میلادی و در پشت میز صبحانه درگذشت.

جهان به‌مثابهٔ اراده

جهان به‌مثابهٔ اراده و بازنمود در سال ۱۸۱۸ منتشر شد امّا هیچ کس بدان توجهی نکرد. شوپنهاور کوشید با تدریس در [دانشگاه] برلین آن‌را بر سر زبان‌ها بیندازد. او برنامهٔ تدریس خود را به‌عمد در همان ساعاتی تنظیم کرد که هگل نیز درس می‌گفت، و ناگفته پیداست که به او به چشم «شیّادی عامی، تهی‌مغز، نفرت‌انگیز، مشمئز

کننده و نادان» می‌نگریست. هیچ کس در کلاس وی حاضر نشد و شوپنهاور هم از این موضوع درس گرفت! و دیگر هرگز دست به چنین کاری نزد. با این‌همه او به ارزش ذاتی اثر خود ایمان داشت، چرا که بر این باور بود که در آن تمامی مسائل موجود در فلسفه را حل و فصل کرده است، و ویراستی مفصل‌تر منتشر کرد. امّا تنها در اواخر عمرش بود که این کتاب و دیگر نوشته‌هایش، شهرتی را که او به دنبالش بود، برایش به ارمغان آورد.

شوپنهاور می‌گوید این کتاب تنها یک اندیشهٔ منفرد را تبیین می‌کند، امّا مدعی است که اندیشهٔ مذکور را به هیچ‌وجه نمی‌توان در قالبی کمتر از یک کتاب حجیم بیان کرد. امّا بیایید ما ملاحظه‌کاری را کنار بگذاریم و این اندیشه را در یک جمله بیان کنیم: جهان، آن‌چنان که فی‌نفسه هست، عبارت است از اراده. برای روشن‌تر شدن این جمله باید نگاهی کوتاه به فلسفهٔ کانت داشته باشیم، چرا که شوپنهاور تا حدّ زیادی وامدار اوست.

کانت می‌گوید ذهن ما، به جهانی که ادراک می‌کنیم ساختار می‌بخشد. به‌سبب فعالیّت‌های ساختاربخش ادراک حسی، اعیان[۱۰] در زمان و مکان بر ما پدیدار می‌شوند. ما به‌مدد فاهمهٔ[۱۱] خود نه تنها اعیان را در زمان و مکان درک می‌کنیم بلکه میان آن‌ها رابطهٔ علی و معلولی نیز می‌یابیم. شوپنهاور در تمام این موارد با کانت هم‌سخن است، گرچه با نبوغ خود ساختار پیچیدهٔ مقولات[۱۲] کانت را به یک اصل منفرد تحویل می‌کند. از همه مهمتر این‌که شوپنهاور این قول را نیز از کانت می‌پذیرد که میان جهان پدیدار یا فنومن‌ها[۱۳] که به تجربهٔ ما درمی‌آید (یا به‌قول شوپنهاور جهان به‌مثابهٔ بازنمود[۱۴]) و همچنین جهان فی‌نفسه یا نومن‌ها[۱۵]، یعنی جهان چیزها-در-خود، یا واقعیت جدای از تجربهٔ ما (که برای شوپنهاور جهان به‌مثابهٔ اراده است) تمایز وجود دارد. امّا با این مدعای کانت مخالف است که جهان فی‌نفسه، الی‌الابد از تیررس فهم ما خارج است. شوپنهاور مدعی است که این جهان را نیز می‌توان شناخت.

تجربهٔ حسی ما تنها راه دسترسی به جهان نیست، یا دست‌کم تنها راه دسترسی به بخشی از جهان نیست. شوپنهاور می‌گوید: «از درون ما به واقعیت درونی چیزها راهی هست». درست است که ما خودمان را به‌منزلهٔ کالبدی واقع در جهانِ اعیان در زمان و مکان به‌واسطهٔ ادراکی حسّی تجربه می‌کنیم، امّا در عین‌حال تجربهٔ مستقیمی از خودمان به‌مثابهٔ اراده نیز داریم - تجربه‌ای که با فعالیّت‌های معمول ذهن که عبارت است از ساختار بخشیدن به جهان پدیدارها، ناهمخوان است. به این مثال توجه کنید: من می‌دانم که دستم همین الان به این فنجان چای رسید چون دارم می‌بینم، امّا این موضوع را از پیش نیز می‌دانستم چرا که اراده کرده بودم دستم را به‌طرفش ببرم. وقتی به دستم نگاه می‌کردم، آن‌را به‌چشم یکی از اعیان جهانِ پدیدار می‌دیدم، امّا آن شق دیگر دانستن من (یعنی پیشاپیش دانستن این موضوع به سبب اراده‌ام) هیچ ربطی به پدیدارها ندارد. از نظر شوپنهاور مهّم است که بدانیم اراده‌کردن و حرکت بدن دو امر متفاوت از هم نیستند: جسم و تن من شکل متعیّن اراده است، یعنی اراده آن‌گونه که در جهان پدیدارها، ظاهر می‌گردد یا بازنمایی می‌شود.

شوپنهاور قاطعانه از افتادن به دام اصالت نفس[۱۶] پرهیز می‌کند، یعنی این نظریه که تنها یک ذهن وجود دارد و هرچیز دیگری صرفاً ظاهر امر است، و می‌گوید جهان به تمامی تجلّی اراده است. هنگامی که کسی دریابد طبیعت درونی‌اش نیز عبارت است از اراده،

> لاجرم همین اراده را نه‌تنها در پدیدارهایی که به تمام و کمال همانند اویند، یعنی در عمق طبیعت آدمیان و حیوانات می‌یابد، بلکه با تأمل بیشتر درمی‌یابد که نیرویی که موجب جوانه‌زدن و رستن گیاهان می‌شود، نیرویی که بلور به‌واسطهٔ آن شکل می‌گیرد، نیرویی که مغناطیس را پدید می‌آورد ... همه و همه تنها در پدیدار با هم متفاوتند امّا ذات درونی‌شان یکسان است.

اگر بخواهیم این بحث را پی بگیریم و به موافقت صرف با شوپنهاور در مخالفت با اصالت نفس اکتفا نکنیم ضروری است که به

مهمترین آثار

دربارهٔ ریشه‌های چهارگانهٔ اصل علّت کافی[۲۴] (۱۸۱۳ م.)
رسالهٔ دکترای شوپنهاور. این اثر نقد این پیش‌فرض است که با تأمل عقلانی می‌توان جهان را توضیح داد یا تبیین کرد.

جهان به‌مثابهٔ اراده و بازنمود (۱۸۱۹ م.)
شاهکار شوپنهاور. او در این کتاب طبیعت جهان تجربی را اراده‌ای کور می‌داند. اگر انسان عمیقاً در درون خود غور کند، نه‌تنها طبیعت واقعی درونی خود را، بلکه جوهر همه چیز را نیز درمی‌یابد.

نتایج نظرگاه مذکور هم نگاهی بیاندازیم. اگر طبیعت راستین جسم و تن من اراده است و این جسم بی کم و کاست در جهان پدیدارها مستقر است، پس لازم می آید که طبیعت راستین جهان نیز اراده باشد. به نظر شوپنهاور جهان پدیدارها، ظهور اراده است و جهان فی‌نفسه هم چیزی نیست مگر جهان اراده. بنابراین برای شوپنهاور تجربهٔ درونی ما از اراده کردن کلید فهم اندیشه‌ی کانتی چیزها - در - خود، یا همان جهان متمایز از تجربه‌ی ما، است.

فلسفهٔ بدبینی

اراده، در کلّیت خود عبارت است از «اراده به زیستن» یا «اراده به وجود داشتن»، امّا این اراده خصوصاً در کسوت خواستی خروشنده، سراسر کشمکش، سیری‌ناپذیر و بی‌هدف و مقصدی معیّن ظاهر می‌شود. نوعی خواست فاقد سمت و سو، کور و غیرمنطقی است که همه‌چیز را به‌حرکت در می‌آورد - یا شاید بهتر است بگوییم همه‌چیز است. کور و غیرمنطقی بودن همین اراده است که به بدبینی مشهور شوپنهاور منجر می‌شود. تمنّا و عطشی سیری‌ناپذیر زندگی انسان را به پیش می‌برد که گاه، برای مدّتی بسیار کوتاه ارضاء می‌شود امّا چیزی نمی‌گذرد که باز سر بر می‌کند. هنگامی که اراده به‌راستی خود را ارضاء می‌کند، بلافاصله «کسالت رخوت‌زای زندگی» حاکم می‌شود و عطش دوباره بیدار می‌شود. اراده هیچ نمی‌کند مگر این‌که بیهوده به اراده‌کردن خود ادامه دهد، تا آن‌زمان که مرگ در رسد. زندگی چنان است که نباید! و این جهان، بدترین جهان ممکن است. بیهودگی زندگی در نظر شوپنهاور بی‌واسطه از دیدگاه وی دربارهٔ طبیعت درونی چیزها برمی‌خیزد:

> ... وجود ... شتاب مداوم اکنون است به آغوش گذشته‌ای درگذشته، مردنی است مدام ... همچنانکه بی‌تردید گام‌های لرزان ما تنها سقوطِ مداومی است صورت نبسته، زندگی تن و جسم ما نیز مردنِ دائمی است دست نداده، مرگی که یکسر به‌تأخیر می‌افتد، هم این‌گونه است که فعالیّت ذهن ما نیز به تعویق انداختن مداوم بیهودگی است. هر دمی که فرو می‌بریم به مرگ نزدیکتر می‌شویم، مرگی که زندگی ما یک آن، از دستبرد آن به‌امان نیست.

تازه به همهٔ این‌ها، اضافه کنید ماجرای بیرون انداختن او را از آن محفل فکری [آن‌هم به دست مادرش!].



نقاشی طبیعت بی‌جان، گلابی و کاسه.
شوپنهاور می‌گوید دیدن گلابی واقعی اراده را تحریک می‌کند؛ امّا بازنمایی هنرمندانهٔ آن، موجب پدید آمدن واکنشی زیباشناختی می‌شود.

البته این همهٔ ماجرا نیست. شوپنهاور می‌گوید به‌یک معنا می‌توان میل و هوس سیری‌ناپذیر اراده را، اگر به‌تمام و کمال ارضاء نشده و در نتیجه رام‌گشته باشد، از طریق تأمل زیباشناختی[۱۷] به سمت و سوی دیگری برد. به این‌معنا که میان واکنش ما از دیدن یک بشقاب میوه از یک طرف، و تحسین یک نقاشی طبیعت بی‌جان[۱۸] که همان ظرف میوه را به‌خوبی به تصویر کشیده باشد از سوی دیگر، تفاوتی چشمگیر (اگر نگوییم متعالی) وجود دارد. در موقعیت نخست، ممکن است اراده برانگیخته شود و بخواهد که میوه خورده شود؛ امّا در موقعیت دوم چنین چیزی ناممکن است. بلکه در عوض انسان به سوی تأمل دربارهٔ امری از قبیل صُور مثالی[۱۹] در نزد افلاطون سوق داده می‌شود، نوعی رویکرد بدون غرض و مرض[۲۰] و تأمل رها از اراده[۲۱] یا همان تأمل برای نفس تأمل.

امّا این نوع رهایی، گذراست - هیچ‌کس نمی‌تواند الی‌الابد به یک تابلو خیره شود. چشم امید ما برای رهایی همیشگی از شرّ اراده، ولو ناکامل، به کناره‌گیری عارفانه از زندگی دوخته است. با این‌کار است که می‌توان به‌طور کامل از طبیعت راستین چیزها آگاهی یافت، هرچند این امر، به‌ندرت اتفاق می‌افتد. انسان می‌تواند بیهودگی زندگی را از اساس دریابد، ببیند که زندگی سر در پی میل و هوس کورِ اراده‌ای واحد و یکپارچه به‌نام ارادهٔ کیهانی[۲۲] گذاشته است. واکنش زیباشناختی، ترک لذّت‌ها و کناره‌گیری از دنیا تنها راه انکار اراده، و لاجرم ناتوان ساختن آن و احیاناً از میان برداشتن آن است. شوپنهاور می‌گوید به همین جهت است که بودائیان راه درستی در پیش گرفته‌اند. البته نتیجهٔ نهایی این کار، رسیدن به بهشت موعود و سعادت و خرسندی سرمدی آن نیست، بلکه عبارت است از هیچ‌بودگی نیروانا[۲۳]. بنابراین از نظر شوپنهاور، نزدیک شدن ما به رضایت‌خاطر و سعادت تا سرحد ممکن، در گرو معدوم کردن «خود»مان است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

هیچ یک از آثار اصلی شوپنهاور مستقلاً به زبان فارسی ترجمه نشده است، کتاب نخست گزیده‌ای از آثار اوست و دومی یکی از کتاب‌های کم‌اهمّیت‌تر اما جذّاب وی[۲۵]:

- *جهان و تأملات فیلسوف*، ترجمهٔ رضا ولی‌یاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- هنر همیشه برحق بودن، ترجمهٔ عرفان ثابتی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی شوپنهاور نگاه کنید به:

- مایکل تانر، *آرتور شوپنهاور*، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، کهکشان، ۱۳۷۳.
- رامین جهانبگلو، *شوپنهاور و نقد عقل کانتی*، نشر نی، ۱۳۷۷.
- ابوالقاسم ذاکرزاده، *فلسفهٔ شوپنهاور*، تهران، الهام، ۱۳۸۶.
- تامس تافه، *فلسفهٔ آرتور شوپنهاور*، ترجمهٔ عبدالعلی دست‌غیب، نشر پرسش، ۱۳۷۹.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Arthur Schopenhauer ۲ - Johanna ۳ - *The World as Will and Representation*
۴ - Danzig ۵ - Heinrich ۶ - Gottingen ۷ - Jena
۸ - Weimar ۹ - Dresden ۱۰ - objects ۱۱ - understanding
۱۲ - categories ۱۳ - phenomenal world ۱۴ - representation ۱۵ - noumenal world
۱۶ - solipsism ۱۷ - aesthetic contemplation

۱۸ - نقاشی طبیعت بی‌جان (Still Life) یا به زبان فرانسه (Nature Morte)، گونه‌ای نقاشی است از اشیایی مانند گل، میوه، میز، پارچه و از این دست که از فاصلهٔ نزدیک به آن‌ها نگریسته شود. (نگاه کنید به *دایرةالمعارف هنر*، رویین پاکباز، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۸، صص. ۸-۳۴۷)

۱۹ - Forms

۲۰ - disinterested، این اصطلاح که «رها از بهره و سود» نیز ترجمه شده، مفهوم مهمی در زیباشناسی کانت به‌شمار می‌رود. مطالعهٔ کتاب نقد قوهٔ حکم در این زمینه بسیار مفید فایده است.

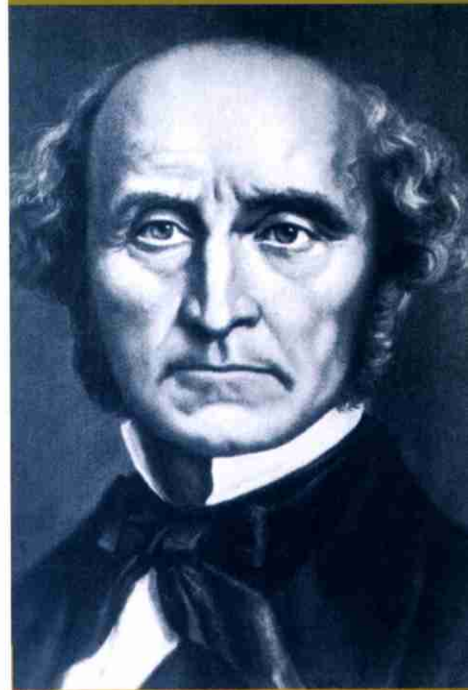
۲۱ - will-less ۲۲ - Cosmic Will ۲۳ - Nirvana

۲۴ - *On the Fourfold Root of the Principle of Suffieicnt Reason*

۲۵ - مترجم اقدام به ترجمهٔ دو جلد از کتاب‌های این فیلسوف کرده است: ۱) *اساس و مبادی اخلاق* و ۲) *رساله درباب آزادی اراده* که به‌زودی همین ناشر آنها را منتشر خواهد کرد. ضمناً معرفی و نقد کتاب‌های به‌تازگی منتشر شده در این زمینه را می‌توانید به همین قلم در منبع زیر بیابید: *کتاب ماه فلسفه*، سال اول، شمارهٔ ۸، انتشارات خانهٔ کتاب، اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۷، صص. ۲۹-۴۱.

جان استوارت میل

۱۸۰۶ - ۱۸۷۳ م.



پدر جان استوارت میل[۱] (۱۸۷۳-۱۸۰۶ م.) یعنی جیمز میل، طرفدار سرسخت فایده‌باوری[۲] و دوست نزدیک جرمی بنتام، بنیانگذار آن مکتب بود. جان میل در خانواده‌ای به دنیا آمد که غرق در تفکرات فایده‌باورانه بود و به‌ویژه آرای بنتام را در زمینهٔ تعلیم و تربیت جدی گرفته بود.

پدر میل می‌خواست شخصاً تربیت فرزندش را به‌عهده بگیرد، تا به‌قول خودش او را به یک «ماشین حساب محض» تبدیل کند. جیمز میل کمابیش موفق به انجام این کار شد امّا نتایج هراس‌آور آن را نیز به‌چشم دید.

جان میل در سن ۳ سالگی قادر بود یونانی بخواند و در سن ۸ سالگی هم به خواندن لاتین مسلط شد. او بنا به زندگی‌نامهٔ خودنوشت‌اش[۳] در اوان نوجوانی همهٔ آثار بزرگ لاتینی و یونانی را خوانده بود، کاوش مفصلی در تاریخ انجام داده بود و دانش فراوانی در زمینهٔ علم حقوق، روان‌شناسی، اقتصاد، ریاضیات، و منطق اندوخته بود. پدرش در حین پیاده‌روی‌های طولانی در این زمینه‌ها به او درس می‌گفت و از او می‌خواست که برای روز بعد مطلبی در همین خصوص بنویسد و به پدرش بدهد. جان میل زمانی که ۱۴ سال بیشتر نداشت کتاب *اصول اولیهٔ اقتصاد سیاسی*[۴] خود را بر اساس همین نوشته‌ها تنظیم کرد.

میل در سن ۱۵ سالگی کتاب *نظریهٔ قانونگذاری*[۵] بنتام را که نخستین اثر منتشر شده از دیدگاه‌های فایده‌باورانهٔ وی بود، مطالعه کرد. خواندن این کتاب میل را دگرگون کرد: «احساس کردم به بلندایی برده شدم که از فراز آن می‌توانم قلمرو وسیع ذهن را مشاهده کنم و دریابم که گستردگی این قلمرو تا بدانجاست که نتایج فکری آن، از شمار بیرون است». این کتاب به میل چنان نظرگاه غنی فلسفی‌ای بخشید که هم او را قادر ساخت طیف وسیعی از تفکرات فلسفی خود را بر روی آن بنا کند و هم او را امیدوار کرد که بتواند با استفاده از این دیدگاه به بهتر شدن زندگی بشر کمک کند. تمام دوران اولیهٔ زندگی او، زمینه‌ساز بروز این کشف و شهود بود. او با لحنی آمیخته با تحسین و تمجید می‌گوید: «وقتی آخرین جلد این کتاب را بر زمین نهادم، یکسره دگرگون شده بودم». میل که حالا انسان تازه‌ای شده بود علاوه بر مطالعهٔ حقوق، بقیهٔ دوران نوجوانی خود را به ویرایش بسیاری از دست‌نوشته‌های منتشر نشدهٔ بنتام گذراند، برای چندین مجله مقالات فراوانی در مورد مسائل روز می‌نوشت، به بحث‌های سیاسی و حقوق می‌پرداخت و البته که در انجام همهٔ این کارها موضعی فایده‌باورانه اتخاذ می‌کرد.

همان‌طور که می‌توان حدس زد این ماشین حساب محض، در سن ۲۰ سالگی با یکی از شدیدترین حملات عصبی دست به‌گریبان شد و یا دست‌کم شدیداً دچار افسردگی شد. و اکنون که «وضعیت عصبی اسفناکی» پیدا کرده بود به سرخوشی قبلی خود نیز از سر انتقاد می‌نگریست. او از خودش می‌پرسید به‌راستی اگر تمام اهدافش برآورده شود و تمام اصلاحاتی که برای نهادهای اجتماع و قانون در سر می‌پروراند، جامهٔ عمل بپوشد، سرخوشی و شادمانی خود را باز خواهد یافت؟ وقتی به این نتیجه رسید که حتی این اتفاق نیز او را شادمان نخواهد کرد، دچار یأس و تشویش شد. میل طوری بار آمده بود که می‌توانست به‌خوبی به استدلال و تجزیه و تحلیل بپردازد، امّا ظاهراً برای کنار آمدن با تلاطم امواج احساسات به‌هیچ عنوان آمادگی کسب نکرده بود. در همین حین، داستانی به‌دستش رسید دربارهٔ پسر بچه‌ای که پس از مرگ پدر مایهٔ دلگرمی خانواده‌اش می‌شد. او با خواندن این داستان از افسردگی نجات یافت، قضیه‌ای که خیلی فرویدگونه به‌نظر می‌رسد! میل جرأت یافت که بر سر کار گذشتهٔ خود بازگردد و البته به کارش طعمی از شعر، فرهنگ و هنر بخشید و ظاهراً همین امر نیز در بهبود کامل حال او مؤثر واقع شد.

فایده‌باوری

میل بعدها به برجسته‌ترین متفکر انگلیسی‌زبان قرن نوزدهم تبدیل شد و بی‌تردید یکی از تأثیرگذارترین و فراخ‌دامن‌ترین فیلسوفان است. او علاوه بر مطالعهٔ حقوق، اقتصاد و روان‌شناسی، دامنهٔ آثار فلسفی خود را به تحلیل زبان، منطق، ریاضیات هم کشاند و به روش‌شناسی علمی[۶] نیز پرداخت. میل دربارهٔ نسبت بین حالات ذهنی و جهان خارج دیدگاه‌های روشنی دارد و همین دیدگاه‌ها را می‌توان نخستین تقریر از پدیدارگرایی[۷] دانست، یعنی نظریه‌ای که معتقد است اشیاء فیزیکی، همواره به ادراک حسی در می‌آیند. با این حال، نوشته‌های اخلاقی و سیاسی اوست که بیشترین توجه را به خود جلب کرده، و از آن میان می‌توان

به *فایده‌باوری* و *درباب آزادی*[۸] اشاره کرد.

هدف کلی میل در کتاب *فایده‌باوری* عبارت است از دفاع از دیدگاه‌های بنتام و بسط آن. بنتام بر این باور بود که عمل خوب عملی است که بیشترین رضایت‌خاطر را برای بیشترین مردم فراهم کند. در این کتاب نیز همانند نوشته‌های بنتام، رضایت‌خاطر براساس ارزش ذاتی لذّت[۹] قابلیت طرح می‌یابد. هرچند کتاب مذکور، کتاب پیچیده و مفصلی است امّا ما در این‌جا تنها به بررسی یکی از دفاعیاتی که میل از مفهوم فایده‌باوری در نزد بنتام ارائه کرده و همچنین یکی از جنبه‌هایی که به بسط آرای او پرداخته، بسنده می‌کنیم.

فرض کنید بخواهیم از دید یک فایده‌باور راجع به مطلب زیر تأمل کنیم. عمل خوب عملی است که بیشترین میزان رضایت‌خاطر را برای بیشترین مردم فراهم کند. هدف، یعنی رضایت‌خاطر، است که خوبی یک عمل را تعیین می‌کند. خود رضایت‌خاطر را تنها می‌توان در پرتو لذّت فهم کرد و در واقع این لذّت است که از نظر فایده‌باوران ارزشی ویژه دارد. چه دلیلی هست که بپذیریم لذّت چنین ارزشی را داراست؟ ارزشی که اگر به‌راستی وجود داشته باشد، آنگاه نتیجه‌ای اخلاقی نیز به دنبال خواهد آورد یعنی این نتیجه که باید لذّت را به‌عنوان یک هدف دنبال کرد. به‌نظر می‌رسد میل در یکی از عجیب‌ترین بخش‌های این کتاب، استدلال زیر را ارائه می‌کند:

> تنها دلیلی که می‌توان در اثبات این مدعا ارائه کرد که چیزی مورد پسند مردم است، این است که مردم به‌راستی آن‌را مطلوب می‌دانند. اگر هدفی که آموزهٔ فایده‌باوری برای خود برمی‌شمرد، چه در مقام نظر و چه در مقام عمل، به‌عنوان هدف، مورد تصدیق همه قرار نگیرد هیچ چیز دیگری نیز نمی‌تواند ما را در این خصوص متقاعد کند.

ظاهراً استدلال مذکور به این‌صورت است که همهٔ مردم لذّت را مطلوب می‌دانند، پس لذّت امر مطلوبی است و از همین رو از نظر اخلاقی نیز ارزشمند است و باید سر در پی آن گذاشت. میل ادامه می‌دهد و می‌گوید تنها چیزهایی قابل دیدن هستند که بتوان آن‌ها را دید؛ تنها چیزهایی قابل شنیدن هستند که بتوان آن‌ها را شنید. به همین ترتیب تنها اموری مطلوب هستند که مردم در طلب آن‌ها باشند، و تنها چیزی که همهٔ مردم به دنبال آن هستند لذّت است. امّا اشکالاتی بر این موضوع وارد است. اول از همه این‌که معلوم نیست این قیاس، مع‌الفارق نباشد. چیزهایی قابل دیدن هستند که بتوان آن‌ها را دید؛ تنها چیزهایی قابل شنیدن هستند که بتوان آن‌ها را شنید. امّا میل برای این‌که بتواند به نتیجهٔ دلخواه خود برسد ناچار است بگوید چیزهایی مطلوب هستند که الزاماً مورد پسند مردم باشند، نه این که چیزهایی هستند که بتوانند مردم مورد پسند واقع شوند. چنانکه راسل نیز می‌گوید این استدلال «آنقدر سست و بی‌پایه است که انسان در می‌ماند چگونه میل به این نتیجه رسیده که این استدلال صحیح است».

از این گذشته، میل در این‌جا بنا دارد یک نظام اخلاقی پیشنهاد کند چرا که ادعا می‌کند: همهٔ مردم باید به‌گونه‌ای عمل کنند که اعمالشان بیشترین میزان لذّت را برای بیشترین مردم پدید آورد. نمی‌توان بر این مدعا که: «مردم باید لذّت را مطلوب بشمارند»، این برهان را اقامه کرد که «مردم به‌راستی لذّت را مطلوب می‌دانند». ما نمی‌توانیم از این موضوع که یک وضع بر چه منوال است نتیجه بگیریم که وضع مذکور الزاماً باید به همان صورت باشد. اگر هم حرف میل درست باشد که دیگر جنبهٔ اخلاقی فایده‌باوری معنا پیدا نمی‌کند. اصلاً اگر مردم در هر صورت لذّت را مطلوب می‌دانند، دیگر چه معنی دارد که بر سر این قضیه بحث کنیم که آنها باید لذّت را مطلوب بدانند؟

ثانیاً، آیا مردم به‌راستی لذّت را مورد پسند می‌دانند؟ میل برای این‌که استدلال خودش را پیش ببرد، ناچار است فرض کند

مهمترین آثار

نظام منطق[۱۲] **(۱۸۴۳ م.)**
تقریری است از تجربه‌گرایی افراطی میل. او در این کتاب مدعی می‌شود که حتی قوانین منطق نیز ماهیّت تجربی دارند. این کتاب همچنین ملاحظهٔ مهّمی را درباب استقراء بیان می‌دارد.

درباب آزادی (۱۸۵۹ م.)
بـه تعارض میان حقوق اقلیت و حاکمیت دولت دموکراتیک می‌پردازد. در این کتاب توصیهٔ بسیار جالبی مطرح شده با این مضمون که دولت حق ندارد فرد را مجبور به انجام کاری کند که آن‌کار صرفاً به نفع خود آن شخص است.

فایده‌باوری (۱۸۶۱ م.)
کوشش میل برای بسط مفهوم فایده‌باوری در نزد بنتام است. میل در این اثر به‌ویژه این موضوع را مطرح می‌کند که باید به جنبه‌های کیفی لذّت و رنج نیز توجه داشت.

این گزاره صحیح است که: وقتی چیزی را مطلوب می‌دانیم، به این دلیل است که آن امر به ما لذّت می‌بخشد. یعنی در اصل مطلوب ما لذّت است. ممکن است این امر گاهی درست باشد، امّا اگر مثلاً من دلم مشروب بخواهد، اولاً و اساساً خود مشروب برای من مهّم است - و از نظر من لذّت در درجهٔ دوم اهمّیت است. اگر بخواهیم می‌توانیم بحث را از این هم پیچیده‌تر کنیم و برای این‌کار کافی است به ادعای کسانی اشاره کنیم که صریحاً اذعان می‌کنند در پی لذّت نیستند. یک فرد خودآزار[10] ممکن است مدعی شود که به دنبال رنج و درد است و بگوید که از امر مطلوب و مورد پسندش یعنی درد، به‌طور فرعی و ثانوی به‌دنبال لذّت است.

جنبه‌ای که میل از آن حیث به بسط دیدگاه بنتام دست زده به این شرح است که در نزد بنتام، کمّیت لذّت حاصل از یک عمل به تنهایی ملاک است، امّا میل به کیفیت نیز توجه دارد. نحوهٔ محاسبهٔ لذّت در نزد بنتام هرچند پیچیده است، امّا الگوی مزبور تنها بر مبنای میزان لذّت حاصل از یک عمل، عملی را بر عملی دیگر مرجّح می‌داند و تفاوت بین کیفیت‌های مختلف لذّات را در نظر نمی‌گیرد. میل می‌افزاید که برخی لذّت‌ها نسبت به برخی دیگر کیفیت بهتری دارند و نتیجه می‌گیرد که این لذّت‌های والاتر، از دیگر لذّات مطلوب‌تر هم هستند. امّا چرا باید لذّت‌های موسوم به «لذّت‌های والاتر» را نسبت به سایر لذّات واجد ارزش بیشتری بدانیم؟ از این گذشته آیا راهی هست که بتوانیم تمایز بین این دو دسته را به‌روشنی تشخیص دهیم؟ شاید بتوان پاسخ میل را از متن زیر استخراج کرد:

> کمتر انسانی پیدا می‌شود که رضایت دهد به حیوانی پست مبدل گردد تا بتواند از لذّات حیوانی بیشترین بهره را ببرد؛ هیچ انسان زیرکی راضی نمی‌شود کودن گردد، هیچ آدم فرهیخته‌ای دوست ندارد نادان و بی‌سواد باشد، و هیچ فرد با وجدان و دلسوزی دلش نمی‌خواهد خودخواه و پست باشد، ولو این‌که همگی متقاعد شوند با تبدیل شدن به آدم‌هایی کودن، نادان یا رذل لذّت بیشتری خواهند برد.

میل در این‌جا ادعا می‌کند شخصی که هم شعر را تجربه کرده باشد و هم خاراندن پشتش را، کسی که هم پر شدن معده‌اش را تجربه کرده باشد و هم موسیقی موتسارت[11] را، متوجهٔ ناب‌بودن، والایی، عمق و ظرافت لذّت‌های والاتر خواهد شد و به لذّت‌های اوّلیه، هر چقدر هم که کمّیت آن‌ها زیاد باشد، پشت خواهد کرد. انسانی که هر دو نوع لذّت را چشیده باشد، قادر است تفاوت میان آن‌دو را به زبان بیاورد و دومی را از سنخی متفاوت و در نتیجه مرجّح بداند.

به یاد بیاوریم که میل برای غلبه بر افسردگی خود از اموری والاتر (شعر، فرهنگ و هنر) بهره گرفت، شاید



لذت‌های والاتر؛ میل در کتاب *دربارهٔ آزادی* می‌گوید واداشتن یک فرد به انجام کاری حتی اگر به نفع خود او نیز باشد، سوء استفاده از دموکراسی است. بسیاری معتقدند که عین همین مطلب در مورد نهی مردم از انجام اعمالی که برای خودشان زیان‌آور است نیز صدق می‌کند.

همین امر قوهٔ داوری او را ضعیف کرده باشد! ظاهراً حرف او این است که زندگی سراسر رنج یک انسان متفکر را باید به زندگی یک فرد دیوانه، که سرشار از لذّت‌های ابتدایی است، ترجیح داد. آیا این حرف اساساً با اصل فایده‌باوری سازگار است؟

بسیاری از مطالب مطرح‌شده در کتاب *درباب آزادی* به‌روشنی از تأملاتی برمی‌خیزد که میل درباب اصول فایده‌باوری انجام داده است و البته در کنار آن دیدگاه خودش را نیز دخالت داده است؛ دیدگاه او مبنی بر این است که بهترین امر در وجود ما، عبارت است از ظرفیت‌مان برای جستجوی کمال خود و تعیین مسیرمان به سمت سعادت و رضایت‌خاطر. میل می‌گوید که جستجوی کمال، یعنی این‌که افراد در زندگی به‌دنبال تحقق اهداف خود باشند، از جمله «ضروریات سلامت نفس انسان» است. از این‌رو، در دیدگاهی سیاسی میل، آزادی فرد بیشترین اهمّیت را داراست. او اعمال محدودیت زیر را بر قدرتِ حکومت ضروری می‌داند: «... تنها غایتی که حکومت برای رسیدن به آن مجاز است قدرت خویش را بر همهٔ افراد یک جامعهٔ متمدن اعمال کند، ولو این‌که این امر بر خلاف ارادهٔ مردم آن جامعه باشد، عبارت است از جلوگیری از آسیب رساندن مردم به یکدیگر. نفع خود شخص، چه از نظر جسمی و چه از نظر اخلاقی چنین حقی را [برای مداخلهٔ حکومت در امور] سبب نمی‌شود».

جای تعجّب است که میل در یک چنین موردی این‌همه از دیدگاه‌های بنتام فاصله می‌گیرد. هدف اصلی بنتام از سرو سامان دادن به اصل فایده‌باوری این بود که برای قانونگذاران روشی تعیین کند تا ایشان بتوانند بر سر این‌که بهترین چیز برای مردم کدامست، به نتایجی منطقی برسند. قانونگذاری که بخواهد بر طبق دیدگاه‌های بنتام عمل کند می‌باید قوانینی در جهت صلاح شهروندان تهیه کند، و مجبور است بر فعالیّت‌های شهروندان محدودیت‌هایی اعمال کند تا بتواند رضایت‌خاطر کل جامعه را فراهم آورد. میل صراحتاً این موضوع را رد می‌کند. مردم باید بتوانند هر کاری که دوست داشته باشند انجام دهند و حتی رضایت‌خاطر خودشان را نیز از میان ببرند، مشروط بر آن‌که به دیگری صدمه نزنند.

البته این امر آنقدرها هم از اصول فایده‌باوری به‌دور نیست. میل می‌گوید حکومتی که چنین قانونی را بپذیرد، مردمانش رضایت‌خاطر بیشتری خواهند داشت تا حکومتی که چنین نکند. اگر به تسلط زیاده از حدّ حکومت‌های امروزی بر شهروندان خود توجه کنیم و کوشش‌های مداومی را که برخی از این حکومت‌ها برای توجیه فعالیّت‌های پر از شک و شبهه‌شان، آن‌هم به‌نام خیر و صلاح جامعه انجام می‌دهند در نظر آوریم، آنگاه به میل حق می‌دهیم که خواسته باشد به‌این وسیله قدرت سیاسی حکومت را محدود کرده باشد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثاری که از میل به زبان فارسی ترجمه شده است:

- *رساله دربارهٔ آزادی*، ترجمهٔ جواد شیخ‌الاسلامی، انتشارات علمی وفرهنگی، ۱۳۳۸.
- *در آزادی*، ترجمهٔ محمود صناعی، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۰.
- *تأملاتی در حکومت انتخابی*، ترجمهٔ علی رامین، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹.
- *کنیزک کردن زنان*، ترجمهٔ خسرو ریگی، بانو، ۱۳۷۷.
- *زندگی‌نامهٔ خودنوشت جان استوارت میل*، ترجمهٔ فریبرز مجیدی، مازیار، ۱۳۸۰
- *انقیاد زنان*، ترجمهٔ علاءالدین طباطبائی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۶.

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی میل:

- جان گری، *فلسفهٔ سیاسی جان استوارت میل*، تهران، طرح نو، خشایار دیهیمی، ۱۳۷۹.
- ویلیام تاماس، *جان استوارت میل*، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، طرح نو، ۱۳۸۰.
- نیکولاس کاپالدی، *بنتام، میل و مکتب فایده‌گرایی*، ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)، تهران، اقبال، ۱۳۸۴.
- سوزان لی اندرسن، *فلسفهٔ جان استوارت میل*، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، طرح نو، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

۱- John Stuart Mill
۲- Utilitarianism
۳- autobiography
۴- *Elements of Political Economy*
۵- *Theory of Legislation*
۶- scientific methodology
۷- Phenomenalism
۸- *On Liberty*
۹- pleasure
۱۰ - مازوخیسم (Masochism) از نام مازوخ، رمان‌نویس اتریشی مشتق شده مبنی بر این‌که عاشق، از درد جسمانی و روانی که از سوی معشوق بر او وارد می‌شود، لذّت می‌برد.
۱۱- Mozart
۱۲- *System of Logic*

سورن کیرکگور
۱۸۱۳ - ۱۸۵۵ م.



سورن کیرکگور[1] (۱۸۱۳-۱۸۵۵ م.) را عموماً نخستین فیلسوف اگزیستانسیالیست می‌دانند. امّا فلسفهٔ او، برخلاف بسیاری اگزیستانسیالیست‌های دیگر، با باورهای عمیق الهیاتی درهم‌آمیخته است.

زندگی کیرکگور از بسیاری جهات معمولی بود. مثلاً او زادگاه خود، دانمارک، را تنها سه‌بار ترک کرد، و معمولاً اوقات فراغتش را به قدم زدن در کپنهاگ[2] و یا رفتن به تئاتر می‌گذراند، با این حال بدون اطلاع از زندگی او، نمی‌توان آثارش را به‌درستی شناخت. از بخت خوش، کیرکگور از سن بیست و یک سالگی مفصلاً شروع به نوشتن خاطرات روزانه‌اش کرد، و همین دفتر خاطرات اوست که به ما کمک می‌کند تا بفهمیم زندگی و فلسفه‌اش چگونه به هم گره خورده‌اند.

او در پنجم ماه مه ۱۸۱۳ میلادی در کپنهاگ به‌دنیا آمد و کوچکترین فرزند میشل کیرکگور[3] بازرگان ثروتمند دانمارکی، و آن سورنسداتر لوند[4] بود. این زن قبلاً خدمتکار همسر اول میشل بود. پدرش، که تأثیرگذارترین شخصیت دوران جوانی او محسوب می‌شد، مردی بود عمیقاً مذهبی و از اعضای فرقه‌ای پارسامنشانه از آیین لوتر، که با احساس گناه و اضطراب شدیداً دست و پنجه نرم می‌کرد. برخی از مورّخان دلیل این اضطراب را حادثه‌ای می‌دانند که در دوران کودکی وی اتفاق افتاده است. ماجرا از این قرار بوده که او به‌دنبال گوسفندی می‌گشته و خسته و سرمازده به بالای تپه‌ای می‌رسد، و در آنجا خدا را لعنت می‌کند، امّا برخی دیگر احتمال می‌دهند دلیلش این‌بوده که میشل، پیش از آن‌که با همسر دومش ازدواج کند او را آبستن کرده است. قضیه هرطور که بوده باشد، میشل این دیدگاه بدبینانه و مأیوسانهٔ مذهبی را به پسرش نیز منتقل کرد، پسری که بعدها تربیت خود را «جنون‌آمیز» توصیف کرد و در دفتر خاطرات روزانه‌اش نوشت که او در نتیجهٔ یک «جنایت» به دنیا آمده است.

حس دلشوره و اضطرابی که سراسر سال‌های اولیهٔ زندگی کیرکگور را فراگرفته بود، با مرگ مادر و پنج تن از برادران و خواهرانش تشدید شد. پدرش معتقد بود که این امر نشانهٔ انتقام الهی است؛ در حقیقت او انتظار نداشت که هیچ کدام از فرزندانش زیاد زنده بمانند و بیشتر از سی و چهار سال عمر کنند و این پیش‌بینی، به‌جز در مورد سورن و پیتر، یعنی کوچکترین و بزرگترین فرزندش، درست از آب در آمد.

به‌رغم همهٔ این اوضاع و احوال عجیب و غریب، تحصیلات کیرکگور روالی کاملاً معمولی داشت؛ او در یک مدرسهٔ خصوصی معروف به‌نام بورگدیدسکولن[5] نام‌نویسی کرد و در آنجا تنها و منزوی امّا از نظر هوش و استعداد از همهٔ همکلاسی‌هایش جلوتر بود؛ سپس در سن ۱۷ سالگی به دانشگاه کپنهاگ رفت تا در رشتهٔ الهیات به تحصیل مشغول شود، امّا چندان پیشرفتی حاصل نکرد. هنوز چیزی از ورودش به دانشگاه نگذشته بود که دورهٔ کوتاهی موسوم به طغیان جوانان در قرن نوزدهم دانمارک رخ داد. کیرکگور در دانشگاه به فلسفه و ادبیات علاقهٔ بیشتری نشان داد تا به الهیات؛ و زندگی اوباش‌گرانه‌ای را در پیش گرفت، باده‌گساری می‌کرد، سیگار می‌کشید و پشت سر هم قرض بالا می‌آورد و دست آخر پدرش مجبور می‌شد که بدهی‌هایش را بپردازد.

اخلاق و زیباشناسی (حس‌گرایی)

امّا پدرش در سال ۱۸۳۸ میلادی درگذشت و ظاهراً همین موضوع بود که موجب شد دورهٔ خوشگذرانی او به پایان برسد. کیرکگور مجدداً توجه خود را به مطالعهٔ الهیات معطوف کرد و دو سال بعد مدرکش را گرفت. در همین زمان بود که با رگینا اولسن[6] آشنا شد، و این تنها رابطهٔ عاشقانهٔ تمام طول زندگی کیرکگور بود. کیرکگور، به استناد دفتر خاطراتش، به او پیشنهاد ازدواج داد، بلافاصله پشیمان شد، یک‌سال سردرگم بود و سرانجام در سال ۱۸۴۱ میلادی از این ازدواج منصرف شد. دلیل این کار او دقیقاً معلوم نیست؛ امّا ظاهراً به این نتیجه رسیده بود که خلق و خوی سودازده‌اش برای ازدواج مناسب نیست؛ از نظر فکری نیز با هم تفاهم داشتند ؛ و البته شغل نویسندگی کیرکگور بدین معنا بود که او نمی‌تواند به ازدواج گردن بگذارد.

پیداست که این روابط تأثیر عمیقی بر او گذاشت. این رخداد به‌دفعات در دفتر خاطراتش به چشم می‌خورد، و در زیر نقاب آثار فلسفی وی نیز سر برمی‌کند. به‌عنوان مثال او از بخش‌های کتاب *این یا آن*[7] که یکی از

نخستین آثار بزرگ اوست، برای طرح موضوعات متعددی بهره می‌گیرد که موجب شد او از ازدواج با رگینا چشم بپوشد. کتاب دیگر او یعنی *تکرار*[۸] نیز داستان مرد جوانی است که نمی‌تواند با زن مورد علاقه‌اش ازدواج کند چرا که از سرسپردگی‌های اخلاقی که لازمهٔ ازدواج است، هراس دارد. البته باید دانست که بن‌مایه‌های این کتاب‌ها بسی عمیق‌تر است از تلاش صرف برای مواجهه با بحران‌های روان‌شناختی؛ زیرا این آثار نکات فلسفی مهّمی نیز دارند.

کیرکگور در *این یا آن*، دو وضع یا شیوهٔ وجودی را که مردم برای زندگی برمی‌گزینند، نشان می‌دهد. اولی، شیوهٔ زیباشناختی[۹] است که در نامه‌ها و مقالات شخصی به نام الف[۱۰] تبیین می‌شود؛ الف، فردی است لذّت‌جو که به اهمّیت بهره‌مند شدن فوری از نعمت‌ها و دم‌غنیمتیِ زندگی کردن، تأکید دارد. شیوهٔ اخلاقی[۱۱]، به‌عکس بر مبنای وظیفه و الزام استوار می‌گردد. این شیوه در دو نامه که به آقای الف نوشته شده، مطرح می‌گردد و در آن دو نامه، به تحلیل و نقد انگیزه‌ها و انتظارات وی می‌پردازد و عنوان می‌کند که اگر می‌خواهد به کمال برسد باید خود را وقف فعالیّت‌های مداومی کند که زندگی اخلاقی را قوام می‌بخشند. کیرکگور در این اثر با استفاده از فنون نامتعارف روایی و استفاده از اسم‌های مستعار گوناگون، دیدگاه شخصی خودش را در این زمینه مخفی نگاه داشت. امّا به فاصلهٔ کوتاهی پس از نوشتن آن، به این نتیجه رسید که شیوهٔ زیباشناختی و شیوهٔ اخلاقی هیچ‌کدام وافی به مقصود نیست؛ بلکه شیوهٔ سومی هم برای وجود هست، یعنی [زیستن در] سپهر دین[۱۲]، که انسان می‌تواند آزادی و کمال واقعی را در آن‌جا بیابد.

جهش ایمان

سپهر دین را «جهش ایمان»[۱۳] برمی‌سازد که خود در «ترس و لرز»[۱۴] و فراسوی قلمرو عقلانیت شکل می‌گیرد. پرستش مسیح در دین مسیحیت که خدا - انسان است و به همین سبب هم فانی و میراست و هم باقی و نامیرا، به‌ناچار پارادوکسیکال است. چرا که توسل به استدلال عقلانی یا شواهد تجربی برای توجیه این باور، غیرممکن است؛ تنها راهی که باقی می‌ماند، تسلیم و رضا است. کیرکگور در کتاب *ترس و لرز* خود، داستان حضرت ابراهیم و قربانی کردن اسحاق[۱۵] را در کتاب مقدس بررسی کرده و نشان داده است که این داستان از منظر اخلاقی چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

در *سِفْر آفرینش*[۱۶] که نخستین سفر از کتاب مقدس است، خداوند به حضرت ابراهیم دستور می‌دهد که فرزندش اسحاق را قربانی کند. کیرکگور می‌گوید انجام این دستور الهی مستلزم انجام رفتاری است که یکسر بیرون از قلمرو اخلاق معمول و متداول قرار می‌گیرد؛ و مستلزم تعلیق[۱۷] اخلاق است در خدمت غایتی برتر. او این امر را با مقایسهٔ موقعیت ابراهیم با «قهرمان تراژدی» به تصویر می‌کشد. مثال زیر را، البته به‌عنوان مثالی امروزی، در نظر بگیرید: یک فرماندهٔ نظامی می‌داند اگر بخواهد از سقوط شهر جلوگیری کند، باید سربازان خود را به آنجا اعزام کند و اگر چنین کند بی‌شک آن‌ها را به کام مرگ فرستاده است، و

مهمترین آثار

این یا آن (۱۸۴۳ م.)

دو شیوهٔ ممکن زیستن را تبیین می‌کند؛ اولی، شیوهٔ «حسی یا زیباشناختی» و دومی شیوهٔ «اخلاقی». شیوهٔ زیباشناختی، ماهیّتاً لذّت‌جویانه است و بر اهمّیت بهره‌مند شدن فوری از نعمت‌ها و دم‌غنیمتی زندگی کردن، تأکید دارد. شیوهٔ اخلاقی، به‌عکس بر مبنای وظیفه و الزام استوار می‌گردد. کیرکگور بعداً به این نتیجه می‌رسد که هیچ یک از این دو شیوه، خرسند کننده نیست.

تکرار (۱۸۴۳ م.)

این اثر، داستان مرد جوانی است که قادر نیست با زن مورد علاقه‌اش ازدواج کند چرا که از سرسپردگی‌های اخلاقی که لازمهٔ ازدواج است، هراس دارد. و آشکارا از روابط نافرجام کیرکگور با رگینا اولسن مایه می‌گیرد.

ترس و لرز (۱۸۴۳ م.)

تحلیلی است از تعارض میان الزامات اخلاقی و دینی، و داستان ابراهیم و دستور خداوند به او برای قتل فرزندش را به‌شکل تأثیرگذاری روایت می‌کند. کیرکگور می‌گوید انجام این دستور الهی مستلزم انجام رفتاری است که یکسر بیرون از قلمرو اخلاق معمول قرار می‌گیرد؛ و مستلزم تعلیق اخلاق است در خدمت غایتی برتر.

مفهوم اضطراب[۲۱] (۱۸۴۴ م.)

این اثر بر فراگیر بودن اضطراب در زندگی و در دورهٔ پیش از پذیرفتن ایمان مذهبی، تأکید دارد. این کتاب مدعی است که اضطراب پیوند عمیقی با آگاهی انسان از آزادی خویش، اجتناب‌ناپذیر بودن ارتکاب گناه و ناگزیر بودن انسان از دست زدن به انتخاب‌هایی بنیان‌فکن دارد.



حضرت ابراهیم آماده می‌شود تا با تسلیم و رضا فرزندش اسحاق را در جهت اطاعت از فرمان خداوند قربانی کند. طبق نظر کیرکگور، مناسک مذهبی از این قبیل، بیرون از قلمرو اخلاق متداول قرار می‌گیرد و مستلزم تعلیق داوری اخلاقی است.

البته فرزند خود او هم در میان سربازان حضور دارد. این مسئله معمای اخلاقی بغرنجی را پیش می‌کشد، ولی در هر صورت تبیین عقلانی آن امکان‌پذیر است؛ فرمانده چه سربازان را اعزام کند و چه نکند، مردم رفتار او را منطقی می‌دانند. امّا این موضوع در مورد ابراهیم صدق نمی‌کند. او ناچار است از دستوری اطاعت کند که از عالم بالا به او داده شده است و این عمل او نتایجی دارد که به‌هیچ عنوان در چارچوب اخلاق متداول قابل طرح نیست. او نه تنها نمی‌تواند رفتارش را برای دیگران توجیه کند، بلکه حتی نمی‌تواند خودش را هم متقاعد کند که چرا باید این کار را انجام دهد. همهٔ آنچه که در این‌جا اهمّیت دارد، عبارت است از تسلیم محض و رضایت‌مندانهٔ ابراهیم به رابطه‌ای ذهنی که حس می‌کند با خداوند دارد.

بنابراین ایمان مذهبی، گزینهٔ آسانی نیست، و از نظر کیرکگور ایمان مذهبی راستین تنها می‌تواند در سایهٔ دشواری بسیار به‌دست آید و بس. پس چرا باید آن را برگزید؟ چرا به شیوهٔ اخلاقی یا زیباشناختی وجود وفادار نمانیم؟ پاسخ این است که افراد تنها در سایهٔ ایمان مذهبی است که می‌توانند از چنگال یأس بگریزند و خود واقعی‌شان را، به شکلی پارادوکسیکال، در پرتو همان آزادی‌ای به‌دست آورند که وابستگی به وجودی متعالی برایشان فراهم می‌آورد.

کیرکگور ضمن تأکید بر جنبه‌های ذهنی و غیرعقلانی شیوهٔ مذهبی وجود، نکات مهمتری را نیز در مورد بیهودگی کوشش برای رسیدن به شناختی عینی از کلّیت تفکر و تجربهٔ بشر آن‌هم با استفاده از چارچوبی عقلانی، منطقی، نظام‌مند و مابعدالطبیعی مطرح می‌کند. هدف اصلی او از این کار مقابله با هگل‌گرایی[18] است که در اواسط قرن نوزدهم، به رویکرد فلسفی مسلّط در دانمارک تبدیل شده بود. هگل‌گرایی، در مطلق‌گرایی تمام و کمال خود، لاجرم به‌خطا می‌رود؛ به‌عنوان مثال این رویکرد در مواجهه با دین می‌کوشد خداوند و ایمان مسیحی را برای خرد شفاف سازد، حال آنکه این مفاهیم لزوماً خارج از قلمرو فهم عقلانی قرار می‌گیرند.

شیوه‌ای که کیرکگور برای ارائهٔ استدلال‌های خود برمی‌گزیند نیز [درست همانند آرای او] غیرمعمول است. تقریباً همهٔ آثار فلسفی مهّم او با اسم مستعار منتشر شده است؛ این آثار برای گفتن حرف خود یکسر به کنایه، هجو و هزل متوسل می‌شوند. و همهٔ این‌ها در خدمت شیوه‌ای قرار می‌گیرد که کیرکگور آن‌را «ارتباط غیرمستقیم»[19] می‌نامد. هدف او در استفاده از این روش، محروم کردن خواننده از مزایای ناشی از حضور حجیّت مؤلف است، بدین معنا که خواننده را وادار می‌کند تا درخصوص مسائل و استدلال‌های مورد بحث خود به قضاوت بنشیند و موضعی اتخاذ کند [نه این‌که به قضاوت مؤلف بسنده کند]. کیرکگور در این‌جا شبیه سقراط عمل می‌کند، سقراط نیز با به چالش کشیدن پاسخ‌های مطرح شده از ناحیهٔ هم‌صحبت‌هایش، آن‌ها را تشویق می‌کرد که خودشان در این مورد قضاوت کنند و به نتیجه برسند. روش مذکور از تعهد همیشگی او به

اهمّیت انتخاب فردی و مسئولیت‌پذیری نشأت می‌گیرد.

کیرکگور می‌دانست که آثار او در دورهٔ حیاتش مورد توجه قرار نخواهد گرفت؛ او پیش‌بینی کرده بود که تنها در قرن بیستم است که اهمّیت نوشته‌های او آشکار خواهد شد و از این حیث تا حدود زیادی حق با او بود. کیرکگور در سن ۴۲ سالگی درگذشت، امّا نخستین کتابی که دربارهٔ او نوشته شده بود تا سال ۱۸۷۷ میلادی، یعنی ۲۲ سال پس از مرگش منتشر نشد. و هرچند که شهرت او در اوایل قرن بیستم در آلمان اوج گرفت، امّا تا دورهٔ بین دو جنگ جهانی از او به‌عنوان شخصیت فکری برجسته‌ای یاد نمی‌کردند. شکی نیست که ظهور اگزیستانسیالیسم[۲۰] به این شهرت دامن زد چرا که درون‌مایه‌هایی که کیرکگور آنها را مورد بررسی قرار داده بود، با درون‌مایه‌هایی که در آثار فیلسوفانی نظیر هایدگر و سارتر یافت می‌شود، شباهت بسیاری داشت. و از همه مهمتر تأکید او بر اهمّیت آزادی فردی و مسئولیت‌پذیری و عواقبی ناشی از این امر است، رأیی که تقریباً در نزد تمامی فیلسوفان اگزیستانسیالیست ارج و قربی دارد.

البته، این‌گونه هم نیست که همه از سر تأیید و تصدیق راجع به کیرکگور سخن گفته باشند. فی‌المثل برخی به عدم‌عقلانیتی که در دل فلسفهٔ او نهفته است با سوءظن نگریسته‌اند چرا که معتقدند ممکن است همین امر به‌سادگی به نوعی نهیلیسیم و یا حتی فاشیسم استحاله شود. به‌علاوه، چنانکه ولتر نیز این موضوع را خاطر نشان کرد با توسل به ایمان، رفتارهای دهشتناکی را در طول تاریخ توجیه کرده‌اند (و مسلماً خود کیرکگور نیز دیدگاه‌هایی کاملاً ضداجتماعی داشته است). با همهٔ این اوصاف، هیچ کس در اهمّیت او به‌عنوان یک فیلسوف بزرگ تردید ندارد؛ کیرکگور با تأکید بر این امر که فردیت و ذهنیت، آزادی و عواطف، همگی مهّم هستند، فلسفه را از اوج ابرها به زمین کشاند، و اگر فلسفه بر روی زمین فرود نمی‌آمد بیم آن می‌رفت که توفان هگل‌گرایی آن‌را با خود به ناکجا ببرد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

از میان آثار کیرکگور کتاب زیر به فارسی ترجمه شده است:

- *ترس و لرز: غزل دیالکتیکی*، ترجمهٔ محسن فاطمی، حوزهٔ هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۴-۱۳۷۳.
- *ترس و لرز*، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی کیرکگور نگاه کنید به:

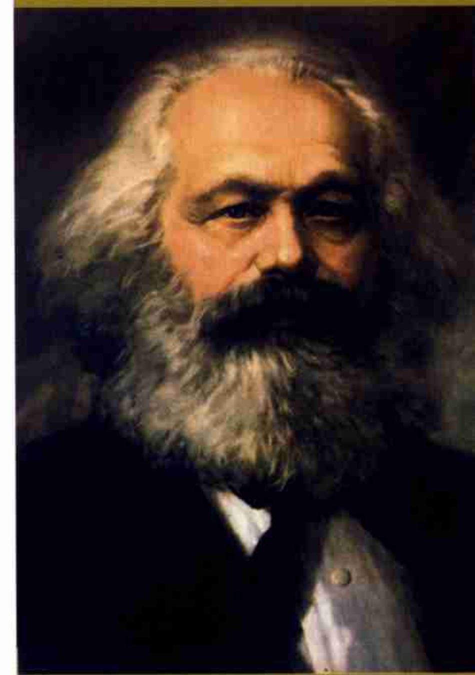
- هرولد جان بلاکهام، شش متفکر *اگزیستانسالیست: نیچه، مارسل، سارتر، یاسپرس، هایدگر و کیرکگور*، ترجمهٔ محسن حکمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
- پل استراترن، *آشنایی با کیرکگور*، ترجمهٔ علی جوادزاده، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- سوزان لی اندرسون، *فلسفهٔ کیرکگور*، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Søren Kierkegaard
۲ - Copenhagen
۳ - Michael Kierkegaard
۴ - Ane Sørensdatter Lund
۵ - Borgedydskolen
۶ - Regine Olsen
۷ - *Either/Or*
۸ - *Repetition*
۹ - aesthetic mode
۱۰ - در اینجا A را به «الف» برگرداندیم تا ملموس‌تر باشد.
۱۱ - ethical mode
۱۲ - religious sphere
۱۳ - leap of faith
۱۴ - fear and trembling
۱۵ - یکی از موارد اختلاف میان تورات و قرآن همین نکته است که آیا اسماعیل ذبیح بود یا اسحاق.
۱۶ - *Genesis*
۱۷ - suspension
۱۸ - Hegelianism
۱۹ - indirect communication
۲۰ - Existentialism، فلسفهٔ اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم، نگرشی خردگریزانه است در مقابل نگرش‌های خردگرایانه یا تجربه‌گرایانه که عالم را نظامی بسامان و قانونمند و قابل شناخت می‌داند. لذا هیچ فردی موقعیت یا نقش از پیش تعیین‌شده‌ای در یک دستگاه عقلانی ندارد و باید خود مسئولیت انتخابش را برعهده بگیرد. نمایندگان بارز این تفکر هایدگر و سارتر هستند که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند.
۲۱ - *The Concept of Anxiety*

کارل مارکس

۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م.



از یک نظر کارل مارکس[۱] (۱۸۱۸-۱۸۸۳ م.) مهمترین فیلسوف دوران مدرن است، به این معنا که درک تاریخ قرن بیستم بدون رجوع به اندیشه‌های او ناممکن است.

انقلاب‌های روسیه و چین هر دو، لااقل در ظاهر، ماهیّت مارکسیستی دارد. یکی از دلایلی که جنگ جهانی دوم به‌نفع متفقین خاتمه یافت این بود که هیتلر از فرط تنفر از کمونیسم، نابخردانه دستور حمله به اتحاد جماهیر شوروی را صادر کرد. و جنگ سرد[۲] نیز موجب صف‌آرایی سرمایه‌داری[۳] به سبک غرب در برابر جوامعی شد که خود را سوسیالیست یا کمونیست می‌دانستند.

و البته تأثیرگذاری مارکس از روی صُدفه و اتفاق نبود. او خود قصد داشت با نوشته‌هایش جهان را دگرگون سازد. و به همین دلیل بود که *بیانیهٔ کمونیست*[۴] را، که با همکاری دوستش فریدریش انگلس[۵] به‌نگارش درآورده بود، با اعلان جنگ به پایان برد:

> کمونیست‌ها دون شأن خود می‌دانند که دیدگاه‌ها و اهداف‌شان را پنهان کنند. آن‌ها صراحتاً اعلام می‌دارند که اهدافشان تنها زمانی جامهٔ عمل خواهد پوشید که تمامی شرایط اجتماعی موجود در حال حاضر به زور سرنیزه برانداخته شود. بگذار طبقات حاکم از انقلاب کمونیستی برخود بلرزند. پرولتاریا هیچ چیز برای از دست دادن ندارد مگر زنجیر خویش را. او باید جهانی را فتح کند. کارگران جهان! همگی متحد شوید!

دوران کودکی مارکس چندان نشانی از آیندهٔ او به‌عنوان الگوی تمام عیار تندروی سیاسی در عصر مدرن ندارد. او در پنجم ماه می سال ۱۸۱۸ میلادی در شهر تریر[۶]، در سواحل موزل[۷] دیده به جهان گشود. پدرش هاینریش مارکس، شخصیت جالبی داشت. او که وکیل موفقی محسوب می‌شد، اندکی پیش از تولد کارل از یهودیت به مسیحیت تغییر آیین داد و دلیل عمدهٔ او هم این بود که نمی‌خواست به‌خاطر گرایش‌های ضدیهودی دولت پروس شغلش را از دست بدهد. هاینریش از طرفداران سرسخت روشنگری بود و کارل را با نوشته‌های متفکران بزرگ این جنبش از جمله لایب‌نیتس، ولتر، و کانت آشنا کرد و همچنین آرای سیاسی لیبرالیسم را به او آموخت.

مارکس در جوانی شخصیت بسیار محکم و تأثیرگذاری داشت. خواهرش نقل می‌کند که او خیلی به برادران و خواهرانش زور می‌گفته امّا بعداً با قصه گفتن از دلشان در می‌آورده است. مارکس در مدرسه در زمینهٔ ادبیات خوش درخشید، امّا علاقهٔ چندانی به ریاضیات و تاریخ از خود نشان نداد. او قرار بود پا جای پای پدرش بگذارد و وکیل شود، به‌همین خاطر، در سال ۱۸۳۵ میلادی به دانشگاه بن[۸] رفت تا حقوق بخواند. امّا یک‌سال بعد سر از دانشگاه برلین درآورد و به مطالعهٔ فلسفه پرداخت؛ و با گروهی از متفکران تندرو که هگلی‌های جوان[۹] دکتر*کلاب*[۱۰] بودند، دمخور شد. و همین‌جا بود که افراطی‌گری او سر بر کرد. مارکس خود را جناح چپ[۱۱] خواند؛ وقت خود را صرف سیاست‌های دموکراتیک کرد و سر از الحاد و بی‌دینی درآورد.

امّا این افراطی‌گری نوبنیاد برای مارکس، به قیمت قطع امید او از تصدی منصبی دانشگاهی تمام شد. مارکس در سال ۱۸۴۲ میلادی دکترای خود را اخذ کرد و به سردبیری یکی از مجلات تندروی آن‌زمان پرداخت، کاری که چندین و چند بار دیگر هم تکرار شد. شاید بتوان گفت همین سال‌ها، مهمترین نقش را در بسط تفکر او بازی کرد؛ و از همه مهمتر آشنایی و آغاز دوستی درازمدت او بود با فریدریش انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵ م.) که در سال ۱۸۴۴ میلادی دست داد. انگلس فرزند یک کارخانه‌دار تولید کالاهای نخی بود و هم او بود که مارکس را هم با جنبش طبقهٔ کارگر[۱۲] و هم با مطالعات مربوط به اقتصاد سیاسی آشنا کرد. این دوران، سرآغاز ظهور فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی مارکسیستی بود.

خوب است در این‌جا نکته‌ای را نیز متذکر شویم. مارکس به‌معنای دقیق کلمه فیلسوف نبود. درست‌تر آن است که او را یک نظریه‌پرداز اجتماعی یا سیاسی بدانیم. امّا از ذکر نام او در این کتاب و کتاب‌هایی از این دست گریزی نیست، اولاً به این دلیل که آثار او به دامان فلسفه درغلطیده است؛ و ثانیاً به این خاطر که مارکس فیلسوفان بسیاری را تحت تأثیر خود قرار داده، به‌ویژه فیلسوفان قاره‌ای را.[۱۳] امّا از آنجا که آثار او دامنهٔ وسیعی از موضوعات را، اعم از فلسفه، اقتصاد، تاریخ و نظریهٔ سیاسی و غیره دربر می‌گیرد، لذا دشوار بتوان آرای او را تلخیص کرد. یا بهتر است بگوییم اگر قرار باشد خلاصه‌ای از آن‌ها به‌دست داده شود، لاجرم باید دست به گزینش زد. امّا با همهٔ این اوصاف، تشخیص برخی درون‌مایه‌های کلیدی در تفکرات او چندان دور از دسترس نیست.

مارکس و ماهیّت بشر

شاید بهترین نقطهٔ شروع برای فهم نظریهٔ مارکسیسم این باشد که ببینیم مارکس چگونه به انسان می‌نگریسته است. یا به‌عبارت دیگر آیا او نظریه‌ای دربارهٔ ماهیّت بشر داشته است یا خیر؟ پاسخ این است که به یک معنا آری! نگاه مارکس به ماهیّت بشر، فی‌المثل با دید یک زیست-جامعه‌شناسِ[۱۴] امروزی تفاوتهای ماهوی دارد، چرا که او مثلاً هیچ علاقه‌ای به شناخت غرایز مختص به انسان ندارد؛ بلکه معتقد است بشر ماهیّتاً به‌گونه‌ای است که تمایل دارد در فرآیند کار جمعی‌ای که آزادانه انتخاب کرده باشد، مشارکت کند. مارکس بر این اندیشه بود که انسان در فرآیند دگرگون کردن جهان بر اساس تصوّر خود و از طریق کار، خود را به‌طور کامل تحقّق می‌بخشد. این انگاره جداً پیچیده است- و جای تعجّب ندارد اگر بگوییم نخستین بار در فلسفهٔ گئورگ هگل مطرح شده -امّا شاید بتوان با ذکر مثالی آن‌را بهتر درک کرد. گروهی از مهندسان را در نظر آورید که با تمام وجود به ساختن ساختمانی فوق‌العاده همّت گماشته‌اند؛ وقتی که در نهایت کار ساختمان به پایان می‌رسد و این مهندسان به آن خیره می‌شوند، چندان بیراه نیست اگر بگوییم که آنها جنبه‌ای از وجود انسانی خود را، یعنی کار جمعی ثمربخش‌شان را در این مخلوقِ دست خود، تماشا می‌کنند.

اهمّیت این انگاره که انسان از طریق کاری که آزادانه انتخاب کرده است، خود را به‌طور کامل محقق می‌کند در این است که انگارهٔ مذکور زیربنای مفهوم ازخود بیگانگی[۱۵] است، مفهومی که به‌نوبهٔ خود بن‌مایهٔ نقد مارکس بر جوامعی است که در آن‌ها پیکار طبقاتی وجود دارد. به‌عبارت ساده‌تر، مردم هنگامی که از محصول کار خود و از خود فرآیند کار جدا می‌شوند، دچار از خود بیگانگی می‌شوند. و این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که آنها قدرت در اختیار گرفتن شرایطی را که تحت آن به فعالیّت‌های تولیدی روی می‌آورند، ندارند و همچنین تسلّط خود را بر کالاهای تولید شدهٔ از کار خویش، از دست می‌دهند. مهمترین نکته دربارهٔ «از خودبیگانگی» این است که این امر همواره به‌معنای بیگانه شدن با «خود» است. از نظر مارکس بیگانه شدن به‌معنای جدا شدن انسان از بنیان هویّت انسانی خویش است؛ و این یعنی ناتوانی او در تحقّق کامل یک زندگی انسانی.

خود و از خود بیگانگی

از خود بیگانگی، در هر شکل و ابعادش، از ویژگی‌های جوامع طبقاتی است؛ یعنی جوامعی که در آن بین افرادی که ابزارهای تولید را در اختیار دارند و کسانی که فاقد آن هستند، شکافی وجود دارد. و البته در جوامع سرمایه‌داری است که از خود بیگانگی به اوج می‌رسد. ویژگی سرمایه‌داری عبارت است از جدالی بنیادین میان دو طبقهٔ بزرگ و متخاصم، بورژواها[۱۶] یا صاحبان ابزار تولید (مثلاً کارخانه، ماشین‌آلات و غیره) و پرولتاریا[۱۷] که تنها صاحب نیروی کار خود است. پرولتاریا دچار از خود بیگانگی می‌شود چرا که مجبور است کار خود را تحت شرایطی که خودش انتخاب نکرده، بفروشد. پرولتاریا هیچ تسلّطی بر فرآیند کار ندارد و یا تسلطش بسیار اندک است و توان تولیدی او صرف کسب سود برای طبقه‌ای می‌شود که او را استخدام کرده است. مارکس

مهمترین آثار

دست‌نوشته‌های پاریس[۲۱] (۱۸۴۴ م.)
مجموعه گزیده‌هایی دربارهٔ فلسفه و اقتصاد، اهمّیت این نوشتار از آن روست که انگارهٔ «از خود بیگانگی» برای نخستین بار در آن مفصلاً مورد بحث قرار می‌گیرد.

ایدئولوژی آلمانی[۲۲] (۱۸۴۶ م.)
این کتاب که با همکاری فریدریش انگلس نوشته شده بود، پس از مرگ مارکس منتشر شد و آموزهٔ «ماتریالیسم تاریخی» نخستین بار در آن مطرح گردید.

بیانیهٔ کمونیست (۱۸۴۸ م.)
تبیینی کلاسیک و پیچیده از فلسفهٔ تاریخ نوآورانهٔ مارکس، این اثر به بیانیهٔ بسیاری از احزاب کمونیست تبدیل شد. این کتاب به بررسی دلالت‌های ضمنی سیاسی این حقیقت می‌پردازد که «تاریخ همهٔ جوامع از دیرباز تاکنون عبارت است از تاریخ پیکار طبقاتی».

نوشتاری درباب نقد اقتصاد سیاسی[۲۳] (۱۸۵۹ م.)
اهمّیت این اثر به سبب مقدمهٔ آن است که به‌طور مختصر و مفید فلسفهٔ ماتریالیستی تاریخ را شرح می‌دهد.

سرمایه[۲۴] (سه جلد: ۱۸۷۶ ، ۱۸۸۴ و ۱۸۹۳ م.)
مشهورترین و برجسته‌ترین اثر مارکس که در زمان مرگش ناتمام ماند. این کتاب که اساساً دربارهٔ اقتصاد سیاسی است، تبیین مفصلی از کار، و نقصان‌های جوامع سرمایه‌داری را نیز به دست می‌دهد. جلد دوم و سوم را فریدریش انگلس ویرایش و منتشر کرد.

تجربهٔ ازخود بیگانگی پرولتاریا را این‌گونه توصیف می‌کند:

> ... او خود را در کارش متحقّق نمی‌کند بلکه خود را انکار می‌کند، و احساس بدبختی دارد نه سعادت و رضایت خاطر، قوای جسمی و ذهنی خود را آزادانه تکامل نمی‌بخشد بلکه از نظر جسمی فرسوده می‌شود و از نظر فکری نیز افول می‌کند. به همین دلیل کارگر تنها در اوقات فراغتش احساس آرامش می‌کند و در هنگام کار احساس بی‌پناهی و آوارگی دارد. کار او از سر رغبت و رضا نیست بلکه تحمیلی و اجباری است. برآورده کردن نیاز نیست بلکه تنها وسیله‌ای است برای برآوردن سایر نیازها.

امّا به‌نظر مارکس همهٔ امیدهای پرولتاریا هم بر باد نرفته است، چرا که او بالقوه پرچمدار نهضت آزادی‌بخش بشریت است. مارکس تردید ندارد که سرمایه‌داری رو به انحطاط است زیرا در بطن خود تضادهایی دارد که در نهایت به سقوط آن منجر خواهد شد؛ و این پرولتاریا است که زمینهٔ این سقوط را فراهم خواهد کرد. از همه مهمتر، چون پرولتاریا *طبقه‌ای برای خود*[18] است یعنی از واقعیت و موقعیت خود آگاه است، سرنوشتش این است که تمام اختلافات طبقاتی را از میان بردارد و شکل جدیدی از جامعه را (کمونیسم) بر اساس مالکیت اشتراکی پدید آورد؛ و با این‌کار از خودبیگانگی مردم را از محصول و نتیجهٔ کار خود، از خود فرآیند کار، و از ذات انسانی‌شان بزداید.

امّا درست همین‌جاست که نظریهٔ مارکسیسم دچار مشکل می‌شود؛ چرا که سرمایه‌داری دارد هر روز قدرتمندتر می‌شود و ظاهراً پرولتاریا، اگر اصلاً وجود خارجی داشته باشد، نمی‌داند که قرار است نیرویی انقلابی باشد. پس مشکل کار کجاست؟ آیا همهٔ نظریات مارکس از بیخ و بن اشتباه است؟

نباید این‌قدر شتابزده قضاوت کرد. مارکس می‌دانست که سرمایه‌داری وسائلی در اختیار دارد که آن را قادر می‌سازد از پس تأثیرات منفی ناشی از تضادهای درونی خود بربیاید. مثلاً مارکسیست‌ها در همین رابطه، بر مفهومی به‌نام «آگاهی کاذب طبقاتی» انگشت می‌گذارند و منظورشان این است که طبقهٔ کارگر از سرنوشت تاریخی خود به‌عنوان نیرویی انقلابی آگاه نیست و این بدان دلیل است که همواره در معرض ایدئولوژی سرمایه‌داری قرار گرفته است. بورژواها به دلیل سلطه‌شان بر بخش اقتصاد، لاجرم ابزارهایی نظیر نظام تعلیم و تربیت و همچنین رسانه‌های گروهی را در اختیار دارند. بنابراین قادرند باورهای خود را در سطح وسیعی به جامعه تزریق کنند و نتیجه این می‌شود که پرولتاریا نسبت به موقعیت واقعی خود ناآگاه باقی می‌ماند. به تعبیر مارکسیست‌ها، پرولتاریا هرگز از مرحلهٔ «طبقه‌ای در خود»[19] به مرحلهٔ «طبقه‌ای برای خود» گذر نمی‌کند.

استدلال دیگری نیز در کار است مبنی بر اینکه درست است که سرمایه‌داری هنوز افول نکرده، امّا دیر یا زود این اتفاق رخ خواهد داد؛ این ادعا بدان معناست که گرچه مارکس درمورد مقیاس‌های زمانی بروز این پدیده اشتباه کرده است، امّا در مورد اصل قضیه همچنان حق با اوست. این نحو استدلال غالباً با تجزیه و تحلیل دیگری همراه است که عبارت است از اینکه چگونه اقتصاد سرمایه‌داری توانسته بازارهای جدیدی را در کشورهای در حال توسعه، به زیر نفوذ خود درآورد. امّا از نظر فلسفی باور به چنین جنبشی محل تردید است؛ این مدعا که چیزی هنوز اتفاق نیفتاده است امّا بی‌تردید در آینده رخ خواهد داد، خاصیت ابطال‌پذیری[20] ندارد و بیشتر به ایمان و تعصبی کور می‌ماند.

به علاوه، حتی اگر فرض شود که سرمایه‌داری بالاخره یک‌روز پایان خواهد یافت، معلوم نیست این قضیه کمکی به نجات مارکسیسم [از این بن‌بست] بکند. مشکل اساسی این است که این انگارهٔ مارکسیستی که جامعه‌ای جایگزین جامعهٔ سرمایه‌داری خواهد شد که در آن خبری

مجمع تجارت جماهیر متحد در مسکو در دوران استالین، با اعلامیه‌ها و تصاویر تبلیغاتی چندزبانهٔ «پدران» مارکسیسم: مارکس، انگلس، لنین و استالین.



از تضاد و نابرابری نظام‌مند نخواهد بود، چندان منطقی به‌نظر نمی‌رسد. شاید به همین دلیل است که مارکس آگاهانه و عامدانه از تشـریح مفصل صورت دقیقی که جامعهٔ کمونیسـم به‌خود می‌گیرد، پرهیز می‌کرد. او می‌گفت که مردم در جامعهٔ کمونیستی، افرادی منطقی، خودآگاه و دیگر محور (نه خودمحور) هستند و لذا نه با خود و نه با دیگران غریبگی نمی‌کنند. دوست او انگلس روزی را پیش‌بینی می‌کرد که در آن به دولت و قدرت حکومتی نیازی نخواهد بود.

پرسـش این اسـت که از منظرگاه قرن بیسـت و یکم آیا این دیدگاه دربارهٔ آینده منطقی و قابل قبول اسـت یا نه. شاید چنین نباشد. امّا با این حال، بی‌انصافی است اگر مارکس را با معیارهای فهم و شناخت در قرن بیست‌ویکم به بدفهمی متهم کنیم. زیرا آن‌هنگام که مارکس به نظریه‌پردازی مشـغول بود، تجربیات دهشـتناک قرن بیسـتم را پشت سـر نگذاشته بود. چندان اغراق نیسـت که بگوییم اگر مارکس هم تجربه‌ای را که ما از قرن گذشـته به‌خاطر داریم به چشـم دیده بود، از خوش‌بینی‌اش نسبت به امکانات و ظرفیت‌های انسان برای رسیدن به جهانی عاری از تضادهای بنیادین دست برمی‌داشت.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

از میان آثار مارکس کتاب‌های زیر به فارسی ترجمه شدهٔ است:

- *سرمایه*، ترجمهٔ ایرج اسکندری، (بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۵۲)؛ به اهتمام عزیزا... علیزاده، فردوس (چاپ‌های مکرّر).
- *رسالهٔ دکترای فلسفه: اختلاف بین فلسفهٔ طبیعت دموکریت و اپیکور*، ترجمهٔ محمود عبادیان و حسن قاضی مرادی، تهران، اختران، ۱۳۸۱.
- *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی*، ترجمهٔ حسن مرتضوی، تهران، آگه، ۱۳۸۲.
- *فقر فلسفه*، ترجمهٔ آرتین آراکل، اهورا، ۱۳۸۴.
- *صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری*، ترجمهٔ خسرو پارسا، نشر دیگر، ۱۳۸۴.
- *دربارهٔ تکامل مادی تاریخ*، ترجمهٔ خسرو پارسا، نشر دیگر، ۱۳۸۴.
- *لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی*، ترجمهٔ پرویز بابایی، نشر چشمه، ۱۳۸۶.

دربارهٔ زندگی و آرای مارکس نگاه کنید به:

- پیتر سینگر، *مارکس*، ترجمهٔ محمد اسکندری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- مصطفی رحیمی، *مارکس و سایه‌هایش*، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- پی. ان. فدوسیو، ایرن باخ، *کارل مارکس از نگاه آثارش*، ترجمهٔ قاسم جوینده دل، آهنگ قلم، ۱۳۸۴.
- چارلز رایت میلز، *مارکس و مارکسیسم*، محمد رفیعی مهرآبادی، خجسته، ۱۳۸۵.
- بابک احمدی، *مارکس و سیاست مدرن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵.
- الکس کالینیکوس، *اندیشهٔ انقلابی مارکس*، ترجمهٔ پرویز بابایی، قطره، ۱۳۸۶.
- تری ایگلتون، *مارکس و آزادی*، ترجمهٔ اکبر معصوم‌بیگی، تهران، آگه، ۱۳۸۶.
- آیزانا برلین، *کارل مارکس، زندگی و آثارش*، ترجمهٔ سیف ا... گلکار، تهران، ثالث، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Karl Marx

۲ - Cold War، جنگ سـرد، دوران تنش و رقابت تسـلیحاتی بین آمریکا و اتحاد جماهیر شـوروی و متحدان هر دو طرف که ازاواسـط دهۀ ۱۹۴۰ میلادی آغاز و تا اوایل دهۀ ۱۹۹۰ میلادی ادامه یافت.

۳ - capitalism

۴ - *Communist Manifesto*

۵ - Fredrich Engels، فردریش انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵ م.) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی.

۶ - Trier

۷ - Mosel

۸ - Bonn

۹ - برای توضیح بیشتر نگاه کنید به بخش هگل در همین کتاب.

۱۰ - DoktorKlub

۱۱ - left wing

۱۲ - working-class

۱۳ - در فلسـفهٔ امروز جهان دو دسـته و گرایش عمده وجود دارد. یکی فلسـفهٔ قارهٔ اروپا که عمدتاً در اروپا (بجز بریتانیا) رواج دارد و دیگری فلسفهٔ تحلیلی که عمدتاً در جهان انگلیسی‌زبان یعنی انگلستان و آمریکا رایج است.

۱۴ - sociobiologist

۱۵ - alienation

۱۶ - bourgeoisie

۱۷ - proletariat

۱۸ - class-for-itself

۱۹ - class-in-itself

۲۰ - falsifiability، یعنی خاصیت گزاره یا نظریه‌ای آن اسـت که بتواند به‌وسـیلهٔ تجربه مردود شـناخته شـود. این واژه در نظر کارل پوپر مزیت مهم یک نظریهٔ علمی راستین در مقابل نظرات شبه‌علمی است.

۲۱ - *Pris Manuscripts*

۲۲ - *German Ideology*

۲۳ - *A Contribution to the Critique of Political Economy*

۲۴ - *Capital*

چارلز ساندرز پیرس

۱۸۳۹ - ۱۹۱۴ م.



چارلز ساندرز پیرس[۱] (۱۸۳۹-۱۹۱۴ م.)، در مقام یک فیلسوف شخصیت عجیبی محسوب می‌شود چرا که هیچ کتاب مهّمی در تبیین اندیشه‌هایش منتشر نکرده است. با وجود این، کمک‌های او به فلسفه شایان توجه است، هرچند تاکنون همهٔ جوانب کارهای او به‌خوبی مورد بررسی قرار نگرفته است.

پیرس شهرت خود را بیشتر مدیون این امر است که او را بنیانگذار پراگماتیسم[۲] (یا آنچه که بعدها خود پراگماتیسیسم[۳] نامید، تا تمایز دقیق‌تری قائل شده باشد) یا همان مذهب اصالت عمل محسوب می‌کنند. با این‌حال، اشتباه است اگر تصوّر کنیم که دامنهٔ علایق فکری او به همین موضوع ختم می‌شود، چرا که او در رشته‌های مختلفی نظیر ریاضیات، اقتصاد، انسان‌شناسی، تاریخ علم، زبان، روان‌شناسی و جز این‌ها مطلب نوشته است. میزان آثار منتشر شدهٔ او بالغ بر دوازده هزار صفحه است و البته دست‌کم هشت هزار صفحهٔ دیگر هم هست که هنوز منتشر نشده است.

پیرس، فرزند ریاضی‌دانِ بزرگ دانشگاه هاروارد، بنجامین پیرس[۴]، در سپتامبر سال ۱۸۳۹ میلادی در کمبریج، ماساچوست به‌دنیا آمد. او در فضای فکری بسیار سطح بالایی که متناسب با شأن و مقام پدرش به‌عنوان یکی از شهیرترین ریاضی‌دانان کشور بود، تربیت شد. برخی از برجسته‌ترین دانشمندان و فیلسوفان آن زمان دائماً به خانهٔ آن‌ها رفت و آمد داشتند و چارلز از همان اوان کودکی تشویق می‌شد که کنجکاو و از نظر فکری مستقل باشد. بنجامین پیرس، شخصاً تعلیم و تربیت فرزندش را عهده‌دار شد و بسیاری از شارحان برآنند که اصالت آرای پیرس نتیجهٔ استفادهٔ پدرش از فنون دیالکتیک برای آموزش او بوده است. روش معمول پدر این بود که چندتا مسئله به چارلز می‌داد تا او آن‌ها را حل کند و سپس او را تنها می‌گذاشت، و بعداً برمی‌گشت و به پاسخ‌هایش نگاه می‌کرد.

پیرس مانند بسیاری از فیلسوفان بزرگ دیگر، از همان کودکی استعدادهایش را بروز داد؛ به‌عنوان مثال او در سن هشت‌سالگی به مطالعهٔ شیمی پرداخت و در سن ۱۳ سالگی کتاب *سنجش خرد ناب* کانت را مطالعه کرد. با این‌حال او در زمان تحصیل در دانشگاه هاروارد موفقیت چندانی کسب نکرد و گفته‌اند دلیلش این بود که مطالب آنقدر برایش ساده می‌نمود که به هیچ عنوان علاقه‌اش را برنمی‌انگیخت و از میان نود دانشجو، رتبهٔ هفتاد و نهم را کسب کرد. امّا دیری نگذشت که قابلیت‌هایش را نشان داد و در هنگام فراغت از تحصیل از آموزشگاه علمی لاورنسِ هاروارد، دانشجوی ممتاز دورهٔ خود گردید.

فعالیّت‌های بعدی او در شکل‌دهی به مبانی فلسفه‌اش نقش بسیار مهّمی ایفا کرد؛ پیرس به استخدام سازمان نقشه‌برداری و زمین‌سنجی سواحل ایالات متحده در آمد و به مدّت سی سال به همین کار مشغول بود. اهمّیت این موضوع در آن است که پیرس همواره خود را یک دانشمند در حال آزمایش می‌دید، و غالباً نیز به همین کار مشغول بود، و این امر در دغدغه‌های فکری او نیز به‌خوبی نمود دارد. به‌عنوان مثال، بنا به همین دلیل است که او مکتب اصالت عمل خود را فلسفهٔ دانشمند آزمایشگاهی نامید.

جوهر مکتب اصالت عمل

مدعای اصلی مکتب اصالت عمل در عبارت زیر از مقالهٔ او با عنوان «چگونه به اندیشه‌های خود وضوح ببخشیم» که در ماهنامهٔ *علم برای همه*[۵] به سال ۱۸۷۸ چاپ شد، تبلور یافته است: «تصوری که ما نسبت به تأثیرات موضوع اندیشهٔ خود - تأثیراتی که می‌توانند جنبه‌های علمی داشته باشند- داریم را مد نظر قرار دهید. بدین ترتیب، تصور ما نسبت به تأثیرات این موضوع اندیشه، تنها فهمی است که از آن موضوع داریم».

بن‌مایهٔ ادعای فوق این است که ما با تشخیص ظهور و بروز یک اندیشه یا مفهوم در جهان خارج و تحت شرایط گوناگون، می‌توانیم به‌روشنی به محتوای آن اندیشه یا مفهوم دست پیدا کنیم. یا به‌عبارت دیگر کار بر روی نتایج تجربیِ محتوای یک اندیشه یا مفهوم نهایتاً منجر به وضوح آن مفهوم می‌گردد.

پیرس این موضوع را با ارجاع به مفهوم «سخت» و «سنگین» چنین توضیح می‌دهد:

> اجازه بدهید بپرسیم وقتی می‌گوییم چیزی سخت است منظورمان چیست. واضح است که منظور از سخت بودن یک ماده این است که مواد زیادی را نمی‌توان یافت که بتوانند آن‌را بخراشند. تمام معنای این کیفیت، مانند هر کیفیت دیگری، در تأثیرات قابل ادراک آن نهفته است. اساساً هیچ تفاوتی میان مادهٔ نرم و سخت وجود ندارد

مگر این‌که این‌دو به آزمون گذاشته شوند. («چگونه به اندیشه‌های خود وضوح ببخشیم»)

بنابراین مفهوم «سخت»، معنای خود را از اتفاقاتی می‌گیرد که وقتی شیء سختی را در معرض آزمون قرار دادیم، رخ می‌دهد؛ به‌عنوان مثال اشیاء سخت خراش برنمی‌دارند، وقتی به آن‌ها دست می‌زنیم خُرد نمی‌شوند، در اشیاء نرم فرورفتگی ایجاد می‌کنند و از این قبیل. عین همین مطلب در مورد چیزهای سنگین نیز صدق می‌کند؛ اگر آنها را محکم نگه نداریم، می‌افتند.

تعریف حقیقت

از منظر پیرس انگارهٔ فوق نتایج وسیعی دارد؛ از همه مهمتر این‌که این انگاره پیرس را به تعریف حقیقت می‌رساند. در نزد او: حقیقت آن‌چیزی است که برای مدّتی طولانی در جمع محققان، توافق عامی بر سر آن وجود داشته باشد. منظور پیرس این است که در مورد هر مسئله‌ای، سرانجام همهٔ محققان به نتیجهٔ واحدی خواهند رسید. و دلیلش هم این است که امور واقعی تأثیراتی دارند که موجب می‌شود راجع به آن‌ها باورهایی پدید بیاید؛ بنابراین از آنجا که تنها یک واقعیت وجود دارد و بس، باورهای جمع محققان سرانجام هم با آن واقعیت و هم با یکدیگر منطبق خواهد شد:

> شاید افراد مختلف راجع به یک موضوع، دیدگاه‌های بسیار متضادی داشته باشند، امّا پیشرفت تحقیقات سرانجام موجب خواهد شد که آن‌ها دست از اختلافشان بردارند و به یک نتیجهٔ واحد برسند. این فعالیّتِ اندیشه، ما را در پی خود می‌کشد، امّا نه به آنجا که ما دلمان می‌خواهد بلکه به مقصدی از پیش‌تعیین شده و از این حیث درست مانند سرنوشت عمل می‌کند. هرگونه اصلاح رویکرد، انتخاب حقایقی دیگر دربارهٔ موضوع و بررسی آن‌ها، و حتی هرگونه کاستی و ناراستی طبیعی ذهن بشر نمی‌تواند موجب شود که او از رسیدن به این باور از پیش تعیین‌شده، خلاصی داشته باشد ... باوری که مقدّر است در نهایت مورد توافق همهٔ کسانی که به تحقیق مشغولند قرار بگیرد، همان چیزی است که ما به آن حقیقت می‌گوییم و موضوع یا امری که در این باور نمایان شده است، همان امر واقع است. این است توضیح من دربارهٔ واقعیت. («چگونه به اندیشه‌های خود وضوح ببخشیم»)

این انگاره خالی از اشکال نیست. فی‌المثل برخی گفته‌اند که به‌نظر می‌رسد تناقض عجیبی در این استدلال وجود داشته باشد. از یک طرف گفته شده که واقعیت، باورهای مردم را کنترل و هدایت می‌کند؛ امّا از طرف دیگر واقعیت خود از توافقی عام و دراز مدّت پدید می‌آید. این بدان معناست که ظاهراً باوری مورد قبول همه، همگان را به سمت باوری مورد قبول‌شان می‌کشاند!

گرچه ممکن است برداشت پیرس از حقیقت، از نظر منطقی مشکلاتی داشته باشد، امّا این مشکلات تأثیر چندانی بر نگرش وی به پیشرفت علوم ندارد. او به برداشتی یکسره خطاپذیر[۶] از روش‌شناسی علمی معتقد است، به این معنا که او پیشرفت علم را ناشی از آزمودن گزاره‌هایی می‌داند که آن گزاره‌ها را، فرضیه‌های ارائه شده در باب ماهیّت جهان در اختیارمان می‌گذارد.[۷]

در حقیقت رویکرد او، که خود پیشاپیش برداشتی مدرن از روش علمی به دست می‌دهد، مراحل پژوهش علمی را بر سه اصل استنتاج استوار می‌سازد: نخست، قیاس[۸] که عبارت است از برساختن فرضیه به‌منظور توضیح یک پدیدهٔ خاص؛ دوم، استدلال قیاسی یا استنباط[۹] که عبارت است از سازوکاری که با آن گزاره‌های آزمون‌پذیر از فرضیه‌ها استخراج می‌شود؛ و سوم، استنتاج[۱۰] که عبارت است از کل فرآیند آزمایش که به‌منظور آزمودن فرضیه انجام می‌پذیرد.

پیرس می‌دانست که با طرح این دیدگاه که پیشرفت علمی در معرض خطاپذیری است، به‌ناچار باید این موضوع را نیز بپذیرد که حقایق علمی الزاماً موقت یا مشروط[۱۱] هستند. او خود در جایی گفته بود که هرگز نباید به حقایق علمی موجود بسنده کرد، بلکه باید آنها را صرفاً گامی در مسیر رسیدن به حقیقت تلقی کرد. امّا از طرف دیگر چون معتقد بود که توافق میان اجتماع

مهمترین آثار

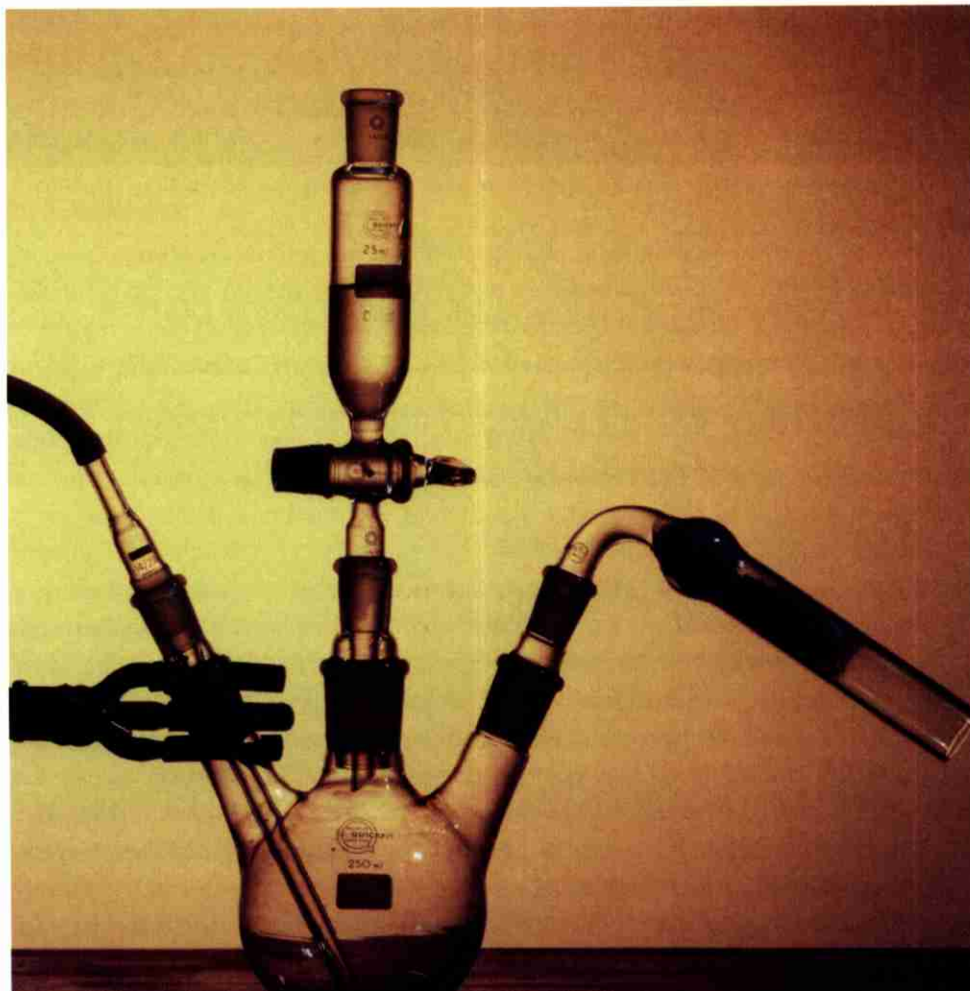
پیرس هیچ کتابی در تلخیص یا تبیین مواضع فلسفی خود منتشر نکرد و در عوض ترجیح می‌داد به نوشتن مقالات فنی برای مجلات دانشگاهی بپردازد. خوانندهٔ علاقمند می‌تواند به کتاب دوجلدی هاوزر[۱۵] و کلویزل[۱۶] با عنوان *مبانی اندیشهٔ پیرس*[۱۷] از انتشارات دانشگاه ایندیانا، مراجعه کند. از میان کتاب‌های فراوانی که دربارهٔ او منتشر شده است، شاید *راهنمای کمبریج بر پیرس*[۱۸] از انتشارات دانشگاه کمبریج، بهترین نقطهٔ شروع باشد.

محققان در دراز مدت، همان حقیقت است، لذا به‌شکلی تناقض‌آمیز نسبت به امکان دستیابی به پاسخ‌های قطعی و نهایی در مورد مسائلی خاص خوش‌بین بود. بی‌تردید مادامی که این پرسش‌ها نتایجی درخور آزمودن داشته باشند، رسیدن به حقیقت آن‌ها نیز به تعویق خواهد افتاد.

چرخش منطقی

دیدگاه‌های پیرس دربارهٔ مکتب اصالت عمل و دانش علمی عمدتاً در مقالاتی مطرح می‌گردید که وی در اواخر دههٔ ۱۸۷۰ میلادی می‌نوشت. پس از این دوره پیرس توجه خود را بر منطق متمرکز ساخت و در سال ۱۸۸۳ میلادی، با همکاری دانشجویانش کتاب *مطالعاتی در زمینهٔ منطق*[۱۲] را منتشر کرد، که تقریر او از منطقِ موسوم به منطق کمّی‌سازی[۱۳] را دربرمی‌گرفت. امّا انتشار این کتاب مصادف شد با افول ستارهٔ اقبال او. در سال ۱۸۸۴ میلادی پیرس را به‌طورکامل از منصب دانشگاهی خود کنار گذاشتند و ظاهراً دلیل این امر، اطلاعاتی بود که از رفتارهای منحرفانهٔ او به‌گوش مسئولان دانشگاه می‌رسید - همگان او را مردی هرزه می‌دانستند که رفتارهای اخلاقی مشکوک و باورهای دینی نادرستی دارد؛ او در سال ۱۸۹۱ میلادی شغل خود را در سازمان نقشه‌برداری و زمین‌سنجی سواحل ایالات متحده نیز از دست داد. این اتفاقات باعث شد که پیرس به فقر دچار شود. او که اکنون با همسر دومش به‌طور نیمه مخفیانه در پنسیلوانیا زندگی می‌کرد و هیچ امیدی به استخدام در محیط‌های دانشگاهی نداشت به‌سختی، آن‌هم با ارائهٔ مشاوره‌های گاه‌به‌گاه و نیک‌خواهی‌های دوستانی همچون ویلیام جیمز، روزگار می‌گذراند.

پیرس در سال ۱۹۱۴ میلادی درگذشت و مرگش در جوامع فلسفی آن دوران انعکاسی نیافت. ولی بعدها و به‌خصوص پس از انتشار نخستین جلد از مجموعه مقالاتش در دههٔ ۱۹۳۰، نامش دوباره بر سر زبانها افتاد. ما در نوشتار حاضر درباب زندگی و آثار پیرس، عمدتاً به مکتب اصالت عمل او و انگاره‌هایش درباب علم پرداختیم.



«فلسفهٔ دانشمند آزمایشگاهی»؛ پیرس باور داشت که حقیقت مشروط و موقت است و باید به‌کرّات و در پرتو نتایج حاصل از آزمایش‌های جدید، از نو مورد ارزیابی قرار گیرد.

امّا از دید یک فیلسوف حرفه‌ای، سایر حوزه‌های کاری او نیز به همان اندازه اهمّیت دارد. به‌ویژه که او کارهای خلاقانه و جالبی در خصوص منطق، نشانه‌شناسی[۱۴] و متافیزیک انجام داده است. امروزه اهمّیت او به‌عنوان یک شخصیت فکری دارد به‌طور کامل شناخته می‌شود. ماکس اچ. فیش این موضوع را چنین بیان می‌کند:

> چه کسی خلاق‌ترین و جامع‌الاطراف‌ترین شخصیت فکری است که آمریکا تاکنون پرورده است؟ هیچ گزینهٔ دیگری به‌جز «چارلز ساندرز پیرس» وجود ندارد ... او ریاضی‌دان، منجم، شیمی‌دان، زمین‌سنج، محقّق، نقشه‌بردار، هواشناس، طیف‌نگار، مهندس، مخترع؛ روان‌شناس، واژه‌شناس، فرهنگ‌نویس، مورّخ علم، اقتصاددان، محقّق علم پزشکی، منتقد کتاب، نمایش‌نامه‌نویس، بازیگر، داستان‌نویس؛ پدیدارشناس، نشانه‌شناس، منطق‌دان، فیلسوف و اهل بلاغت بود.

از همهٔ این‌ها گذشته، هنوز هشت هزار صفحه از آثار او به مرحلهٔ انتشار نرسیده است و به احتمال قریب به یقین از لابلای این نوشته‌ها، نکات بسیار دیگری نیز به‌دست خواهد آمد. لذا منصفانه است اگر بگوییم پیرس توانست آینده‌ای را که کودکیش نوید می‌داد، محقّق سازد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

دربارهٔ زندگی و آرای پیرس نگاه کنید به:

■ اسرائیل شفلر، *چهار پراگماتیست: درآمدی انتقادی بر فلسفهٔ پیرس، جیمز، مید و دیویی*، ترجمهٔ محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Charles Sanders Peirce
۲ - Pragmatism
۳ - Pragmaticism
۴ - Benjamin Peirce
۵ - *Popular Science Monthly*
۶ - fallibilistic
۷ - برای توضیح بیشتر نگاه کنید به پاورقی شمارهٔ ۲۰ از بخش قبل (مربوط به مارکس).
۸ - abduction، البته منظور قیاسی است که کبرای آن مسلم ولی صغرای آن فقط محتمل است.
۹ - deduction
۱۰ - inference
۱۱ - provisional
۱۲ - *Studies in Logic*
۱۳ - quantification
۱۴ - semiotics
۱۵ - Houser
۱۶ - Kloesel
۱۷ - *Essential Peirce*
۱۸ - *The Cambridge Companion to Peirce*

ویلیام جیمز
۱۸۴۲ - ۱۹۱۰ م.



ویلیام جیمز[۱] (۱۸۴۲-۱۹۱۰ م.) برادر هنری جیمز رمان‌نویس معروف است. جیمز به همراه چارلز ساندرز پیرس، از پایه‌گذاران نخستین مکتب فلسفی آمریکا یعنی پراگماتیسم یا مکتب اصالت عمل به‌شمار می‌رود.

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰ م.) در سال ۱۹۰۵ میلادی، در مورد استعفایش از حرفهٔ تدریس، در دفتر خاطراتش یادداشت‌های زیر را نوشته است: بیست‌وششم اکتبر، «استعفا بده!»؛ بیست‌وهشتم اکتبر، «استعفا بده!!!»؛ چهارم نوامبر، «استعفا؟»؛ هفتم نوامبر، «استعفا بده!»؛ هشتم نوامبر، «استعفا نده!»؛ نهم نوامبر، «استعفا بده!»؛ شانزدهم نوامبر، «استعفا نده!»؛ بیست‌وسوم نوامبر، «استعفا بده!»؛ هفتم دسامبر، «استعفا نده!»؛ نهم دسامبر، «سال دیگه هم همین‌جا تدریس کن.» جیمز تا سال ۱۹۰۷ به تدریس خود در هاروارد ادامه داد امّا بالاخره در این سال استعفای خود را اعلام کرد. شاید از قضیهٔ بالا، به این نتیجه برسید که ذهن جیمز دائماً از این شاخه به آن شاخه می‌پریده است، و احتمالاً حق با شماست. این مسئله مایهٔ عذاب او بود. امّا وقتی عزمش را جزم کرد، پراگماتیسم یا مکتب اصالت عمل شکل گرفت، یعنی نخستین مکتب فلسفی که زادگاه آن آمریکا بود.

بسیاری از مورخان، ریشهٔ دودلی عجیب و غریب جیمز را در دوران کودکی یکسر متلاطم او جستجو می‌کنند. پدربزرگ جیمز که یک مهاجر ایرلندی بود، ثروت فراوانی داشت و پس از مرگش پدر جیمز یعنی هنری، ثروت زیادی به‌چنگ آورد. از قضا هنری جیمز خود اندیشمند سخت‌کوشی بود که به مسائل دینی نیز اهمّیت می‌داد امّا اهل تجارت نبود. این ثروت بادآورده باعث شد که او بتواند به رویاهایش جامهٔ عمل بپوشد و خود را وقف تعلیم و تربیت فرزندانش کند. پنج فرزند او - من‌جمله برادر ویلیام یعنی هنری[۲] که داستان‌نویس نامداری است- آموختند که آزادانه و بسیار سخت و جدّی به تفکر بپردازند، و دامنهٔ بحث‌های‌شان به اندازهٔ علاقه‌ها و سلیقه‌های‌شان گسترده بود. خانواده مرتباً بین آمریکا و اروپا در تردد بود، عمدتاً هم به این‌خاطر که فرزندان از بهترین تعلیم و تربیت ممکن برخوردار شوند. افراد خانواده به چندین زبان با هم صحبت می‌کردند و نسبت به آرای یکدیگر تساهل بسیاری نشان می‌دادند. جیمز قادر بود تقریباً تمامی جنبه‌های یک بحث یا یک گزینه و مزایا و معایب آن‌را به‌راحتی دریابد.

گرچه داشتن یک چنین ویژگی‌ای، قاعدتاً باید چیز مطلوبی باشد، امّا همین امر منجر به این می‌شد که جیمز در هنگامهٔ انتخاب، شدیداً دچار سردرگمی و بلاتکلیفی شود. او در تمام طول عمر خویش دچار کم‌خوابی، ضعف بینایی و کمر درد بود و البته همیشه در پشت این مشکلات جسمانی نوعی افسردگی نیز خودنمایی می‌کرد. برخی معتقدند دلیل این افسردگی، ناتوانی او در انتخاب مسیر آیندهٔ زندگی‌اش بود، چرا که او به‌راحتی قادر بود سایر جوانب و احتمالات گزینهٔ مورد نظرش را نیز بسنجد. خانواده‌اش به رودآیلند[۳] نقل مکان کرد تا وی بتواند در آنجا به مطالعه و تمرین هنر بپردازد - بعضی از پرتره‌هایی که جیمز کشیده، هنوز هم به‌جا مانده است و ارزش یک‌بار دیدن را دارد. امّا هنوز یک‌سال نشده، از این کار منصرف شد و در آموزشگاه علمی لاورنس در هاروارد ثبت‌نام کرد. باز هم از این بابت که آیا واقعاً نیمکت آزمایشگاه جایگاه مناسبی برای او هست یا نه، به شک افتاد و این‌بار به آموزشگاه پزشکی هاروارد رفت. او این رشته را هم نیمه‌کاره رها کرد و به اتفاق لوئی آگاسیز[۴] انسان‌شناس عجیب و غریب، به مسافرت علمی یک‌ساله به آمازون رفت. جیمز وقتی به خودش آمد دید که تقریباً میان‌سال است امّا هنوز هم که هنوز است نمی‌داند برای آیندهٔ زندگی‌اش چه برنامه‌ای پیاده کند.

درباب جبرگرایی

نگرانی‌های فلسفی جیمز در مورد جبرگرایی[۵]، به این احساس آزاردهنده دامن می‌زد. وقتی تمام اعمال، افکار و امیدها از پیش تعیین شده است، چه‌فرقی می‌کند که چطور زندگی کنیم؟ اصلاً زندگی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ البته در دل این بحران، تضادی هم میان علم و دین در جریان بود. پدر جیمز تحت تأثیر افکار امانوئل سوئدنبرگ[۶] قرار گرفته بود و برای رسیدن به درکی از ایمان دینی عمری گذاشته بود. تردیدی نیست که جیمز اندکی تحت فشار بود تا باورهای مذهبی پدرش را بپذیرد. از طرف دیگر با اینکه استعداد چندانی در زمینهٔ ادبیات و هنر نداشت، امّا حس می‌کرد که به حقایق متقن پژوهش علمی قلباً علاقه دارد. رنج و عذاب

ناشـی از ایـن تعـارض در کنـار بی‌هدفیش در زندگی، و همراه با این امر که شـاید هیچ انتخاب آزادانه‌ای در کار نباشـد تا بتوان تصمیمی قاطعانه گرفت، از تاب و تحمل او بیرون بود. جیمز جداً در نظر داشت خودکشی کند.

ظاهراً گرویدن جیمز به فلسفه مایهٔ نجاتش شد. او آثار فیلسوف فرانسوی چارلز برنارد رنوویه[۷] را مطالعه نمود و در این آثار راه‌حل شـگفتی را برای مسـئلهٔ جبرگرایی پیدا کرد. رنوویه می‌گفت که اختیار عبارت اسـت از «حفظ یک نحوهٔ تفکر، چرا که این من هسـتم که تعیین می‌کنم کی اندیشـهٔ دیگری در سرم بپرورانم». انسان شاید نتواند تعیین کند که چه افکاری به ذهنش خطور کند امّا از روی اختیار می‌تواند ذهن را بر برخی افکار متمرکز کند (و این کار او تنها به بهای از دسـت رفتن سـایر افکار ممکن خواهد شـد)، و بعداً همین افکار مبنای عمل قرار می‌گیرد. این قضیه باعث شـد که جیمز به این نتیجه برسـد که نه جبر و نـه اختیـار هیچ‌کـدام قابل اثبات نیسـت، لذا جا برای نوعی انتخابِ مبتنی بر نتایج عملی ناشـی از اتخاذ یک موضع خاص، باز می‌شـود. جیمز طرف اختیار را گرفت و با این‌کار ظاهراً به آن دسـت هم پیدا کرد. چنانکه خواهیم دید خود این اتفاق به‌نوعی خبر از شالودهٔ مکتب اصالت عمل می‌دهد.

جیمز به خودش آمد. از او خواستند که کتابی درسی دربارهٔ علم روان‌شناسی بنویسد. و همانطور که می‌توان حدس زد، این کتاب با تأخیری ۱۰ ساله منتشر شد و کوچکترین شباهتی به کتاب درسی نداشت. و این همان کتاب معروف *مبانی روان‌شناسی*[۸] است که بلافاصله تأثیرگذار شد؛ تأثیراتی که البته گسترده و دیرپا بود.

این کتاب رنگ و بوی اثبات‌گرایانه[۹] دارد، و می‌کوشد مطالعهٔ روان‌شناختی ذهن را به بخشی از علوم طبیعی مبدل کند؛ یعنی نشـان می‌دهد زندگی ذهنی و زندگی جسـمی چگونه به هم مرتبطند. فی‌المثل زندگی ذهنی عبارت می‌شـود از مسـئلهٔ درک ویژگی‌هـای رفتـاری موجـودات دارای ذهن. طبق نظر جیمز این‌گونه موجودات، رفتـاری انعطاف‌پذیر و معطوف به هدف از خود نشـان می‌دهند؛ یعنی دسـت به انتخاب می‌زنند و این موضوع آن‌ها را قادر می‌سـازد که به‌رغم وجود موانعی در کار، باز به هدف خود دست پیدا کنند. سپس جیمز، متأثر از داروین، به تأمل منطقی درباب هدف و غایت ذهن از منظری کاملاً متفاوت رهنمون می‌شـود. او می‌گوید اگر یک موجودِ واجد ذهن و یک ماشـین صرف را در مقابل هم قرار دهیم، خواهیم دید که موجود مذکور همواره از ماشین موفق‌تر عمل خواهد کرد.

شـاید جذابترین بخش کتاب، فصلی باشـد که دربارهٔ آگاهی نوشـته شده است، و بنا به جملهٔ مشهور جیمز ویژگی آن عبارت اسـت از «جریان سـیال ذهن».[۱۰] جیمز با طرح این مسـئله از دیدگاه‌های سنتی نظیر این دیدگاه که ادراک حسی را تصاویر قابل تکرار ذهنی می‌داند، فاصله می‌گیرد؛ مثل اینکه بگوییم اگر قرار باشد امروز صبح هم که از خواب بیدار می‌شویم مثل دیروز روی میز بغل تختخواب خود حشرهٔ مرده‌ای را ببینیم، باید و باید این اتفاق در تجربهٔ خودآگاه ما رخ بدهد. امّا جیمز می‌گوید آگاهی، جریانی سـیال اسـت. همچنین از نظر او آگاهی امری شـخصی است، یعنی آگاهی، به همراه همهٔ متعلقات ذهنی مربوط به آن، به یک شـخص خاص تعلق دارد. لذا حوادثی که در شـرایط زندگی یک شـخص رخ می‌دهد، تنها تجربهٔ فرد را تحت تأثیر خود قرار نمی‌دهد، بلکه جریان سـیال ذهن او را تغییر می‌دهد؛ یعنی در شـرایط مختلف، جریان ذهن متفاوت اسـت. به همین دلیل است که هر چقدر هم که تلاش‌تان را بکنید به هیچ‌وجه نمی‌توانید درد و رنج کس دیگری را [به‌طور کامل] حس کنید.

مهمترین آثار

مبانی روان‌شناسی (۱۸۹۰ م.)

نوشـتهٔ طولانی و جسـورانهٔ جیمز درباب ذهن. در این کتاب عبارت معروف او یعنی «جریان سـیال ذهن»، آمده اسـت، «من فاعلـی» در تقابل با «من مفعولی» قرار داده شده، و مسئلهٔ اختیار نیز مطرح گردیده است.

ارادهٔ معطوف به ایمان و سایر مقالات در فلسفهٔ عام[۱۷] (۱۸۹۷ م.)

مجموعـه‌ای از مقالات دربارهٔ موضوعاتی نظیـر عقلانیت، جبرگرایی، اخلاق و معنـای زندگی. در این کتـاب جیمز به این دیدگاه نیـز پرداخته که برخی پرسـش‌ها ما را وادار به انتخاب می‌کنند، ولو این که شواهد کافی برای انجام این کار در اختیار نداشته باشیم. در چنین مواردی، پاره‌ای از پاسخ‌ها زندگی ما را بهتر می‌کند و به همین‌خاطر حق داریم آن‌ها را باور کنیم.

تنوع تجربهٔ دینی[۱۸] (۱۹۰۲ م.)

جیمـز در این اثر به مطالعهٔ طبیعت بشـر، به‌ویژه آن بخش از ماهیّت آدمی می‌پردازد که به تجربهٔ دینی معطوف است.

پراگماتیسم (مکتب اصالت عمل) (۱۹۰۷ م.)

مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها در خصوص نظریهٔ حقیقت، معنا و معرفت از منظر مکتب اصالت عمل و همچنین روشی مبتنی بر این مکتب برای حل و فصل پرسش‌های فلسفی است.

نظر جیمز در مورد «خود»[11] نیز با دیدگاه‌های سنتی متفاوت است. او به‌جای صحبت از روح و یا جوهر دیگری که هویت فرد - یعنی همان‌چیزی که ما را در طول زمان ما می‌کند - بر آن استوار شود، میان «من فاعلی»[12] و «من مفعولی»[13] تمایز قائل می‌شود. «من مفعولی» از چیزهایی تشکیل شده که شخص به آن نوعی وابستگی عاطفی دارد یا از آن به‌گونه‌ای نفع شخصی می‌برد: نظیر خانواده، دوستان، و دارایی‌هایش. بخش اجتماعی «من مفعولی» عبارت است از نقشی که فرد در موقعیت‌های مختلف اجتماعی به‌عهده می‌گیرد. ارزش‌های مورد علاقهٔ فرد، «من مفعولیِ» معنویِ او تشکیل می‌دهد. بهترین چیزی که فرد می‌تواند آرزو کند، همانا «من مفعولی» کامل است. از نظر جیمز «من فاعلی»، چیزی شبیه خود یا اگو[14] است، با این تفاوت که او برای این «من فاعلی» یک ویژگی ارسطویی نیز برمی‌شمارد: نوعی فعالیّت که تفکر فعلی شخص را در بر می‌گیرد.

مکتب اصالت عمل

پس از انتشار کتاب مبانی روان‌شناسی، به‌نظر می‌رسید که جیمز راه خود را انتخاب کرده باشد امّا شور و اشتیاقش را به روان‌شناسی هم از دست داد و این‌بار به‌دنبال فلسفه رفت و به‌ویژه کوشید تنشی را که میان شهود مذهبی و الزامات سختگیرانهٔ پژوهش علمی وجود دارد، برطرف کند. نتیجهٔ این کار، پدید آمدن پراگماتیسم یا مکتب اصالت عمل بود، اصطلاحی که جیمز از دوست خود پیرس به‌وام گرفت. پیرس می‌گفت دغدغه‌های پراگماتیستی باید به فهم ما از حقیقت و معنا جهت بدهد. جیمز بر اساس دل‌مشغولی‌های خود، به این دیدگاه پر و بال داد. تفاوت مهّم دیگر میان این دو نفر آن است که جیمز با صراحت اعلام داشت فلسفه باید معطوف به زندگی روزمرهٔ مردم باشد. نوشته‌های جیمز از نظر فنی بودن به پای نوشته‌های پیرس نمی‌رسد. امّا با اینکه نوشته‌های او وضوح کمتری از آثار پیرس دارد ولی در عوض بسیار خواندنی‌تر است.

بی‌شک طرز تلقی جیمز از مکتب اصالت عمل، ریشه‌های عمیقی در گریز او از دام خودکشی دارد. از نظر جیمز، حقیقت - تا اندازه‌ای - عبارت است از مفید فایده بودن یک باور و البته مفید بودن خود موضوع پیچیده‌ای است. این نقد ساده‌انگارانه به مکتب اصالت عمل، که مدعی است این مکتب چیزی نیست مگر جواز بی‌قید و شرط برای باور کردن هرچیزی که آدمی را ولو ذره‌ای شادمان‌تر کند، دست‌کم تا حدودی نادرست است. مفید بودن از نظر جیمز فقط به این امر بستگی ندارد که یک باور تا چه اندازه آدمی را به سمت زندگی بهتر سوق می‌دهد، بلکه به این امر هم که باور مذکور تا چه اندازه قدرت پیش‌بینی دارد نیز وابسته است - دیدگاهی که با تجربه‌گرایی افراطی جیمز جور در می‌آید. جیمز همچنین می‌گوید باور «الف»، تنها زمانی باور مفیدی است که به شخص کمک کند اگر «الف» وجود داشته باشد، بتواند با آن کنار بیاید. از نظر معتقدان به این مکتب، حقیقت به‌راستی تطابق با امر واقع است. همچنین یک باور باید با سایر باورها نیز سنخیت داشته باشد تا بتوان آن‌را باور درستی تلقی کرد. لذا در این‌جا عناصر سازوارگرایی[15] نیز دخیل است.



همدری در جنگ؛ جیمز می‌گوید هر چقدر هم که کسی برای انجام این کار تلاش کند، به هیچ‌وجه امکان همدردی کامل وجود ندارد.

و البته ناگفته پیداست که تأکید اصلی همهٔ این مباحث این است که داشتن یا نداشتن یک باور در عمل چه فرقی پدید می‌آورد. چنانکه جیمز می‌گوید:

مکتب اصالت عمل، پرسش همیشگی خودش را مطرح می‌کند و می‌پرسد: «گیرم که فلان باور یا پندار صحیح است، صحّت آن چه تفاوت محسوس و قابل لمسی را در زندگی واقعی انسان‌ها به‌دنبال خواهد آورد؟ اگر این باور درست باشد کدام تجربه‌ها نسبت به قبل تغییر می‌کند؟ مخلص کلام، ارزش نقدی[16] این حقیقت به زبان تجربی چقدر است؟»

این دیدگاه، البته روشی برای مواجهه با مجادلات متافیزیکی نیز به‌دست می‌دهد. مثال خود جیمز به شرح زیر است: فرض کنید دارید دور یک درخت می‌چرخید تا بتوانید سنجابی را ببینید که او هم مثل شما و با همان سرعت دارد دور درخت می‌چرخد. اگر کسی از شما بپرسد که «آیا دارید دور سنجاب می‌چرخید؟» این پرسش را دست‌کم می‌توانید به دو طریق تفسیر کنید، امّا هر پاسخی که بدهید هیچ کمکی به تغییر رفتار آن شخص نمی‌کند. مجادلات فلسفی غالباً به همین شکل، صرفاً دعواهای لفظی است. وقتی عملاً هیچ اتفاقی نمی‌افتد - یعنی هیچ ارزش نقدی‌ای در کار نیست - پس واقعاً هیچ تفاوتی هم وجود ندارد.

جیمز به‌سبب دیدگاه‌های مذهبی‌اش در معرض انتقادات بسیاری قرار گرفته است. او می‌گوید که شواهد تجربی نمی‌تواند وجود خدا را رد یا اثبات کند، و لذا باید ببینیم کدام باور (وجود یا عدم وجود خدا) در زندگی تأثیر بیشتر و بهتری دارد. اعتقاد به وجود خدا برندهٔ این میدان است چرا که فرد را نسبت به آینده امیدوار می‌کند و به زندگی معنا می‌بخشد.

آیا واقعاً کسی پیدا می‌شود که به این شکل به چیزی اعتقاد پیدا کند. پیداست که دست‌کم خود جیمز هم این مسئله را هم قبول داشته و هم چنین کاری را انجام داده است. اینکه او توانست از دام خودکشی فرار کند، بهترین گواه برای این مدعاست. جیمز به‌راستی معتقد بود که فلسفه باید بخشی از رنج هستی آدمی را بکاهد، چنانکه در مورد خودش چنین شد. او می‌خواهد ما را متقاعد کند که: «باور کنید که زندگی ارزش زیستن را دارد و باور شما به خلق حقیقت کمک خواهد کرد». می‌توان استدلال‌های جیمز را به نقد کشید، امّا دشوار بتوان دلیلی یافت تا علیه انگیزه‌هایش اقامه کرد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

مهمترین اثر جمیز به فارسی ترجمه شده است:

- *پراگماتیسم*، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

دربارهٔ زندگی و آرای جیمز نگاه کنید به:

- اسرائیل شفلر، *چهار پراگماتیست: درآمدی انتقادی بر فلسفهٔ پیرس، جیمز، مید و دیویی*، ترجمهٔ محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - William James

۲ - هنری جیمز (۱۸۴۳-۱۹۱۶ م.) نویسندهٔ مشهور آمریکایی کتاب‌هایی نظیر چرخش پیچ (*The Turn of the Screw*). همان‌طور که مشاهده می‌شود در خانوادهٔ جیمز نام پدر و یکی از فرزندان هر دو «هنری» بوده است.

۳ - Rhode Island، کوچکترین ایالت از ایالات متحدهٔ آمریکا که در شمال شرق این کشور واقع است.

۴ - Louis Agassiz، لوئی آگاسیز (۱۸۰۷-۱۸۷۳ م.) انسان‌شناس و پزشک سوئیسی الاصل که در آمریکا اقامت گزید.

۵ - determinism

۶ - Emanuel Swedenborg، امانوئل سوئدنبرگ (۱۶۸۸-۱۷۷۲ م.) فیلسوف، متأله، و دانشمند سوئدی.

۷ - Charles Bernard Renouvier، چارلزبرنارد رنوویه (۱۸۱۵-۱۹۰۳ م.) فیلسوف ایدآلیست نوانتقادی.

۸ - *The Principles of Psychology*

۹ - positivistic، نگاه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۱۱ در بخش مربوط به پاسکال.

۱۰ - جریان سیال ذهن بعدها به شیوه‌ای در روایت تبدیل شد و در آثار ادبی نیز رواج یافت. جیمز جویس و فاکنر از این شیوه بهره‌ها برده‌اند.

۱۱ - self

۱۲ - I

۱۳ - me

۱۴ - ego

۱۵ - coherentism

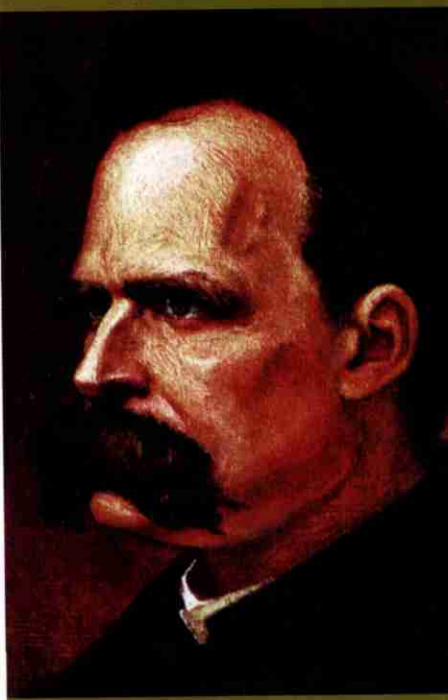
۱۶ - cash value

۱۷ - *Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*

۱۸ - *The Varieties of Religious Experience*

فریدریش نیچه

۱۸۴۴ - ۱۹۰۰ م.



فریدریش نیچه[1] (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م.) از آن دسته فیلسوفان قرن نوزدهم محسوب می‌شود که در درک او و همچنین نقل قول از او بیشترین بدفهمی ممکن رخ داده است. رسواترین مفهوم در نزد او یعنی مفهوم اَبَرانسان، به انسان فضیلت‌مند ارسطو بیشتر می‌ماند تا به قهرمان بشکوه آریایی‌نژاد[2].

فریدریش نیچه فیلسوفی است عمیقاً تأثیرگذار، جنجال‌برانگیز و دلهره‌آفرین، که بسیار مورد بدفهمی واقع شده امّا در عوض نوشته‌هایش بسیار جذّاب و خواندنی است. اولاً و اساساً نثر عالیِ اوست که بسیاری از ما را به خود جلب کرده است. می‌توان یک روز را با حرص و ولع تمام به خواندن نوشته‌هایش اختصاص داد، بر مطایبهٔ او لبخند زد، و عقاید هراس‌انگیزش نیز می‌تواند نفس را در سینه حبس کند. آنگاه می‌توان تمام طول عمر خود را صرف کشف معنای این آثار کرد.

زندگی نسبتاً کوتاه نیچه در پانزدهم اکتبر در روکن[3] پروس آغاز شد و از قضا تاریخ تولدش هم درست مثل اسمش، با هم‌نام مشهور خود یعنی فریدریش ویلهلم چهارم، پادشاه پروس یکی بود. پدرش، لودویگ نیچه، کشیشی از فرقهٔ لوتر بود و مادرش فرانسیسکا نیز دختر یک کشیش لوتری دیگر. جا دارد راجع به تأثیر این فضای زیاده از حدّ لوترگرایانه بر برخورد قهرآمیز نیچه با دین، تأمل کرد. و البته باید از دیوانه‌شدن پدرش، وقتی که او هنوز پنج سال بیشتر نداشت نیز حرفی به‌میان آورد، چرا که برخی احتمال داده‌اند جنون نیچه نیز ارثی بوده باشد. پس از این واقعه، نیچه، خواهر و مادرش با خانوادهٔ مادری یعنی با دو تا خاله و مادربزرگش زندگی کردند. نیچه در یک مدرسهٔ شبانه‌روزی معروف مشغول به تحصیل شد و آثار کلاسیک را به‌خوبی مطالعه کرد، سپس در دانشگاه بن به مطالعهٔ الهیات پرداخت. امّا طولی نکشید که دست از الهیات برداشت و در دانشگاه لایپزیگ[4] به مطالعهٔ واژه‌شناسی تاریخی[5] پرداخت، گرچه برای مدّتی کوتاه هم دلش می‌خواست شیمی بخواند. و در همین لایپزیگ بود که با سه شخصیت برجسته‌ای که در اوایل کار سخت بر او تأثیر گذاشتند، آشنا شد. و این سه تن عبارت بودند از شوپنهاور، اف. ای. لانژ ماده‌باور معروف[6] و همچنین واگنر[7]. و از قضا باز در همین شهر بود که نیچه، که در طول مدّت زندگی خود از لذّت جنسی محروم بود، در یک فاحشه‌خانه به بیماری سیفلیس مبتلا شد.

نیچه مدّت کوتاهی را هم در ارتش گذراند. دلیل کوتاه بودن این دوره هم چیزی نبود مگر جراحتی که قاچ زین اسب، در حین سواری با سرعت بسیار زیاد، به سینه‌اش وارد کرد. پس از این دوره، به‌شکلی باورنکردنی بر کرسی واژه‌شناسی تاریخی دانشگاه بال[8] تکیه زد چرا که هنوز دکترای خود را به پایان نبرده بود امّا اشتیاق استادان و همچنین نبوغ فوق‌العاده‌اش، او را به این منصب رساند. نیچه در این هنگام ۲۴ سال بیشتر نداشت.

طولی نکشید که این منصب را ترک کرد و در جنگ میان فرانسه و پروس، به خدمت پرداخت و وقتی به دانشگاه بازگشت به اسهال خونی و دیفتری مبتلا شده بود. نیچه دلش می‌خواست بر روی نخستین کتابش کار کند و وظایف متداول معلمی را عهده‌دار شود، امّا هرگز کاملاً بهبود نیافت. او از همان دوران کودکی مشکلات جسمی فراوانی داشت - میگرن، بی‌خوابی، ضعف بینایی و دردهای معده، احتمالاً ناشی از زخم معده، از جملهٔ این‌ها بود. این بیماری‌های جدید هم که مزید بر علّت شد، و سبب گردید که از منصب تدریس کناره بگیرد. نیچه در طول بقیهٔ عمرش، قبل از آن‌که به جنون مبتلا شود، از این مهمانخانه به آن مهمانخانه می‌رفت، با بیماری‌هایش دست و پنجه نرم می‌کرد - و چنانکه یک بار به دوستی گفت، گاهی خودکشی را تنها راه نجات خودش می‌شمرد؛ به نوشتن و انتشار کتابها و مقالات زیادی دست می‌زد و البته دفترچه یادداشت‌های زیادی را نیز در دست نوشتن داشت.

در ژانویه ۱۸۸۹ میلادی، در پیازو کارلو آلبرتو[9] از حوالی شهر تورین[10]، درشکه‌چی‌ای را دید که اسبش را شلاق می‌زند. صدای شکستن چیزی برخاست. نیچه خود را به دور گردن اسب انداخت، از هوش رفت و سرانجام دیوانه شد. او ۱۱ سال بعد از این قضیه را یا در تیمارستان بال و یا تحت مراقبت مادرش، و پس از مرگ مادر تحت سرپرستی خواهرش، گذراند، ولی حالش هرگز بهبود پیدا نکرد. شاید نیچه به جنون سیفیلیسی مبتلا بود. خواهرش بسیار کوشید تا میراث او را حفظ کند و شاید درنتیجهٔ همین تلاش‌های او بود که نازی‌ها توانستند فلسفهٔ او را به نفع خود مصادره کنند و فاجعه بیافرینند. والاّ شکی نیست که نیچه به این خزعبلات وقعی نمی‌نهاد. چرا که او به سیاست حزبی به‌طور عام، و ناسیونالیسم آلمانی به‌طور خاص هیچ اعتقادی نداشت.

حقیقت و ارزش

نمی‌توان در این مجال کوتاه، آثار فراوان نیچه را به‌طور مفصل مورد بررسی قرار داد امّا می‌توان به بررسی برخی درون‌مایه‌هایی پرداخت که کراراً در برخی از آثار او مشاهده می‌شود. گاهی نوشته‌های نیچه را به اشتباه تقریری از نیست‌انگاری[۱۱] تلقی می‌کنند، یعنی این دیدگاه که ارزش‌ها، اساساً بی‌معنا و مبنا هستند. و در مقام استدلال می‌گویند نیچه مدعی بوده که هیچ معیاری برای اخلاق وجود ندارد، حقیقت هیچ ارزشی ندارد، و این‌که دین رو به‌انحطاط و زوال است؛ و البته شکی نیست که او کمابیش همهٔ این حرف‌ها را به زبان آورده است. امّا او در نهایت سر از نیست‌انگاری درنمی‌آورد؛ بلکه این‌جا برای او تازه اول راه است. نیچه مدعی است که مبانی تفکر و تعقل در غرب، یعنی همان مفاهیم زیربنایی که ما با استفاده از آن‌ها به داوری ارزشی می‌پردازیم، دیگر به‌کارمان نمی‌آید. شاید روزگاری انسان می‌توانست به این پندار دل خوش کند که مبنای ارزش، بیرون از این جهان است (یعنی در خداوند یا در امر مطلق[۱۲]) امّا دیگر وضع بدان منوال نیست. ما در لبهٔ پرتگاه بحران معنویت قرار داریم و چیزی نو بباید تا ما را از فرو افتادن نگاه دارد، والاّ به ورطهٔ نیست‌انگاری و ای بسا بدتر از آن در خواهیم افتاد.

نیچه به این بحران با نگاهی آمیخته با شادمانی‌ای فرارسنده می‌نگریست چرا که نوع جدیدی از آزادی را در آن مشاهده می‌کرد، یعنی این آزادی که خودمان می‌توانیم ارزش‌هایمان را بیافرینیم. شعار معروف او این باره این است که: «خدا مرده است»، و به‌راحتی می‌توان لحن شادمانه‌اش را از چنین رخدادی در نوشته‌هایش احساس کرد. فی‌المثل به متن زیر توجه کنید:

> در حقیقت، ما فیلسوفان، و «روح‌های آزاد» از همان سحرگاهی که خبر آمد «خدای کهن مرده است» غرق در نور و سرور شدیم؛ قلب‌های ما از سپاسگزاری، شگفتی، دلهره و انتظار مالامال شد. سرانجام افق یک‌بار دیگر گشوده گردید و خوشتر آنکه چندان هم روشن نبود! یک‌بار دیگر می‌توان کشتی به دریا انداخت و به استقبال خطر رفت. یک‌بار دیگر، خطر کردن را مانعی نیست؛ دریا، *دریای ما* دوباره پیش روی‌مان گشاده است؛ و شاید پیش از این هیچ‌گاه چنین «دریای وسیعی» در کار نبوده است.

مواجههٔ نیچه با ارزش‌های اخلاقی بسیار آموزنده است و نمود بارزی است از آنچه که او آن‌را آزاداندیشی می‌داند، البته این آزاداندیشی تنها هنگامی رخ می‌دهد که بفهمیم برداشت‌های ما از «ارزش»، دیگر از اعتبار افتاده‌اند. می‌توان گفت مباحث نیچه هم فلسفی است (گرچه برخی منکر آن هستند)، هم متکی بر تبار واژگان است، هم شبه‌تاریخی است و گهگاه نیز جنبهٔ روانکاوانه به‌خود می‌گیرد. نیچه با عریان ساختن معنای مکتوم و همچنین نشان دادن تاریخچهٔ ارزش‌های اخلاقی، امید دارد که آن‌ها را از اعتبار بیاندازد، ماهیّت راستین آن‌ها را به ما بنمایاند و جایگزین بهتری فراهم کند.

آسان می‌توان در این میانه راه گم کرد و به بدفهمی مبتلا شد، و این‌ها همه به‌سبب سبک نوشتاری نیچه است، چرا که او گاهی استدلال و وضوح بحث را فدای شیوایی و روانی نثر خود می‌کند. نیچه خود را فردی «ضد اخلاق»[۱۳] می‌داند و منظورش این است که تمام مفاهیم اخلاقی را به‌دور ریخته است امّا واقعیت امر آن است که او تنها مقولات اخلاقی زمانهٔ خود را در جهان غرب به کناری می‌زند. نیچه همچنین می‌گوید انسانی شایستهٔ ستایش است که «ارزش‌ها را خلق می‌کند» و برخی این سخن را به نوعی نسبی‌گرایی[۱۴] تندروانه یا خودمحوری[۱۵] افراطی تعبیر می‌کنند، یعنی این دیدگاه که مدعی است هر شخصی تنها باید بر اساس برداشت خود از امر درست و نادرست عمل کند، و به یک معنا تنها به‌دنبال منافع خود باشد. امّا چنین فهمی نیز نوعی سوء برداشت از سخنان نیچه است. نیچه در اصل از ما می‌خواهد که بر سر مفاهیم اخلاقی در نزد یونانیان باستان باز گردیم.

مهمترین آثار

زایش تراژدی[۱۹] (۱۸۷۲ م.)

این اثر فرهنگ یونان را بر اساس نیروی سرکش دیونیزیوسی[۲۰] و در تقابل با نیروی رام و آرام آپولونی[۲۱] به تصویر می‌کشد. نیچه در دل این تحرک و سرکشی، در جستجوی خلاقیت، و باززایی فرهنگی و معنوی است.

انسانی، زیاده انسانی[۲۲] (۱۸۷۸ م.)

مجموعه‌ای از گزین‌گویه‌های نغز امّا پیچیده دربارهٔ موضوعات بسیار مختلف. در این‌جاست که مفهوم قدرت برای نخستین بار در آثار نیچه حضوری پررنگ می‌یابد.

چنین گفت زرتشت[۲۳] (۱۸۸۳-۱۸۸۵ م.)

از جمله مهمترین نوشته‌های نیچه. او در این اثر مراحل رشد و تکامل زرتشت را بازگو می‌کند، زرتشت او همان کسی است که آمدن اَبَرانسان را و آنچه که فراسوی محدودیت‌های بشر است، بشارت می‌دهد.

فراسوی نیک و بد[۲۴] (۱۸۸۶ م.)

برداشت نیچه از اخلاق و همچنین تبیین بلیغ و شیوای او از ارادهٔ معطوف به قدرت.

تبارشناسی اخلاق[۲۵] (۱۸۸۷ م.)

این اثر را می‌توان نقد اخلاق مسیحیت خواند. در این اثر مفهوم «بلوای بردگان» در اخلاق مطرح شده و همچنین نقد گزنده‌ای به کشیشان وارد آمده است. این اثر با تبیین دورنماگرایی یا پرسپکتیویسم[۲۶] خاتمه می‌پذیرد.

اخلاق هم از نظر نیچه و هم از نظر برخی یونانیان به سرشت انسان بستگی دارد؛ و به‌ویژه بیان این مطلب است که در درون ما چه امری واجد سرآمدی[۱۶] است. با این تفاوت که از نظر نیچه سرشت همهٔ انسان‌ها یکسان نیست، به این معنا که طبیعت افراد با یکدیگر متفاوت است و لذا مردمان مختلف باید به‌دنبال برداشت‌های متفاوتی از سرآمدی باشند و طبعاً اخلاقیات متفاوتی را پی بگیرند.

اخلاق و ارادهٔ معطوف به قدرت

نیچه در هنگام بیان این سخنان میان اخلاق خدایان و اخلاق بردگان تمایز قائل می‌شود. در نوع نخست اخلاق، نجیب‌زادگان یا طبقهٔ حاکم آنچه را که در خود می‌بینند «نیک» می‌شمارند (اعتماد، قدرت و غرور شخصی) و آنچه را که در افراد تحت لوای خود می‌یابند «بد» می‌شمارند (ضعف، دروغ، شرم، بی‌اهمّیت بودن). امّا بردگان و به‌ویژه کسانی که خلق و خویی کشیش‌وار دارند نظرشان جز از این است. از آنجا که ایشان به هیچ وجه نمی‌توانند قدرت خود را بر حاکمانشان اعمال کنند، لذا اخلاق خدایان را واژگونه می‌کنند. در نظر ایشان «نیک» عبارت است از ضعف، تقلید، رنج و زیان، و همچنین تمام خصایصی که یک فرد ضعیف بدان‌ها متّصف می‌شود مانند همدلی، فروتنی، دوستی و شکیبایی. «بد» نیز ناسزایی که ضعیفان علیه ویژگی‌های مختص به قویدستان به‌کار می‌برند یعنی: سلامت، نیرو و قدرت. نیچه می‌نویسد: «... تنها فلک‌زده و بدبخت، نیک است؛ فقیران، ناتوانان و مردمان پست نیکند؛ تنها رنج‌کشیدگان، محرومان، بیماران و زشتان پرهیزگارند و مورد رحمت خداوند قرار می‌گیرند ... و به‌عکس شما قویدستان و شریفان شر هستید، ظالمید، شهوترانید، سیری‌ناپذیر، و بی‌خدا ...». به نظر نیچه «بلوای بردگان» در اخلاق، موجب شده که ما با اخلاق بردگان خو بگیریم و در این برههٔ حساس و تاریخی که دوباره آزادی‌مان را به‌دست آورده‌ایم، باید به اخلاق خدایان باز گردیم.

انسان و اَبَرانسان

ابرانسان تجلی این بازگشت است و موجودی است که بر آنچه مدتهای مدیدی است انسانیت‌مان را تعریف کرده، یعنی همان نظام رو به زوال ارزش‌ها، چیره شده است. انسان اکنون چیزی است که بر او چیره باید شد و ابرانسان «صاعقه‌ای است که از دل ابر تاریک انسان برون می‌جهد» و به‌دنبال آرمانی یکسر نو است. نیچه امیدها و توهمات مذهبی یا متعالی را، که از ویژگی‌های طرح‌وارهٔ کنونی رو به زوال ارزش‌هاست، «انسانی، زیاده انسانی» می‌خواند؛ یعنی این باور که فضیلت عبارت است از اطاعت از فرمان خدایی که اکنون دیگر مرده است، و نیز این‌که پاداش موهوم این تسلیم و انقیاد در این دنیا، در جهانی دیگر داده خواهد شد. ابرانسان همهٔ اینها را به یک‌سو می‌افکند و جایگاه خود را در جهان بر اساس ارادهٔ خویش معیّن می‌کند.

نیچه (سمت راست)، به‌همراه شاگردش پاول ره[۱۷] و همچنین لو سالومه[۱۸] در صحنه‌ای که احتمالاً تعریضی است بر یکی از نقل‌قول‌های نیچه که رسوای عام و خاص است: «به سراغ زنان می‌روی؟ تازیانه را فراموش مکن».

مفهوم اراده - به‌ویژه ارادهٔ معطوف به قدرت - بخش عمده‌ای را از تفکر نیچه تشکیل می‌دهد. پاره‌ای اظهارات خام و ناپرورده در برخی دفتر یادداشت‌های نیچه نشان می‌دهد که ظاهراً وی به دست‌ورزی با این اندیشه مشغول بوده که همه‌چیز عبارت است از ارادهٔ معطوف به قدرت؛ و این که ارادهٔ معطوف به قدرت، نیروی بنیادینی است که در پس پشت واقعیت نهفته است یا همان اصل بنیادین توضیح‌دهندهٔ واقعیت است. این مفهوم نخستین بار در آثار منتشر شدهٔ نیچه تنها به‌معنای یکی از رانه‌های میل به تسلّط مطرح می‌شود امّا پیداست که نیچه سرانجام به این نتیجه رسید که این مفهوم بسیار فراتر از این‌هاست. و از زبان پیامبر خود «زرتشت» می‌گوید زندگی، همه ارادهٔ معطوف به قدرت است. او در آثار متأخر خود این مفهوم را «رانهٔ مؤید زندگی» می‌نامد و می توان به این



نتیجه رسـید که ارادهٔ معطوف به قدرت، دسـت‌کم، نوعی انرژی حیاتی در ماسـت که در خودخواهی‌مان متجلّی است. این تعبیر به همراه توضیح نیچه دربارهٔ امر نیک، موجب خواهد شد تا بتوانیم متون پیچیدهٔ او را کمابیش درک کنیم.

امّا در هنگام مطالعهٔ آثار او نباید تنها به درک آنها قانع شد؛ بلکه باید به دنبال یافتن حقیقت بود. اگر نیچه برداشت تازه‌ای از اخلاق پیش روی‌مان می‌گذارد، پس باید پای نصیحت و اندرز را هم به میان بکشد. یعنی بگوید که چگونه زندگی کنیم، برای چه چیز ارزش قائل شـویم و تصوّری از درسـتی یا نادرسـتی اعمال به‌دستمان بدهد. خیلی خوب است که کسی بگوید باید به وضع یونانیان بازگشت و به دنبال یافتن ارزش‌های خود بود، امّا اگر هیچ اندرزی ندهد، در واقع چیز زیادی نگفته است.

بی تردید اگر نیچه این حرف‌ها را می‌شـنید و این اعتراض ما را می‌دید شـدیداً خشـمگین می‌شد. حرف او این است که انسان بیـش از حـدّ نصیحت شـنوده، بیش از اندازه گوش داده و فرمانبری کرده اسـت. اگر می‌خواهیم بر غریـزهٔ عوامانه‌ای که چنین اعتراضی را موجب شده غلبه کنیم، باید خودمان فکری به حال خودمان بکنیم.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

بسیاری از آثار نیچه مکرّر به فارسی ترجمه شده است:

- *چنین گفت زرتشت*، ترجمهٔ داریوش آشوری (آگه، مکرّر)؛ ترجمهٔ مسعود انصاری (جامی، ۱۳۸۶).
- *غروب بتها*، ترجمهٔ داریوش آشوری (آگه، مکرّر)؛ ترجمهٔ مسعود انصاری (جامی، ۱۳۸۶)
- *تبارشناسی اخلاق*، ترجمهٔ داریوش آشوری (آگه، ۱۳۷۷)؛
- *زایش تراژدی*، ترجمهٔ رویا منجم، پرسش، ۱۳۸۵.
- *ارادهٔ معطوف به قدرت*، ترجمهٔ محمدباقر هوشیار (فرزان روز، ۱۳۷۷)؛ ترجمهٔ مجید شریف (جامی، ۱۳۸۶).
- *انسانی، زیاده انسانی*، ترجمهٔ سعید فیروزآبادی (جامی، ۱۳۸۴)؛ ترجمهٔ سهراب و محقق نیشابوری (مرکز، ۱۳۸۵).
- *حکمت شادان*، ترجمهٔ سعید کامران، جمال آل‌احمد و حامد فولادوند (جامی، ۱۳۸۵).
- *آواره و سایه‌اش*، ترجمهٔ علی عبداللهی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- *تأملات نابهنگام*، ترجمهٔ سید حسن امین، تهران، دایرةالمعارف ایران‌شناسی، ۱۳۸۳.
- *اکنون میان دو هیچ: اشعار نیچه*، ترجمهٔ علی عبداللهی؛ جامی، ۱۳۸۵.

برای آشنایی با زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:

- ج. پ. استرن، *نیچه*، ترجمهٔ عزت‌ا... فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- مک‌دانیل استنلی، *فردریک نیچه، شرح افکار و آثار برگزیده*، ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)، اقبال، ۱۳۸۴.
- مارتین هایدگر، *متافیزیک نیچه*، ترجمهٔ منوچهر اسدی، نشر پرسش، ۱۳۸۴.
- حامد فولادوند، *در شناخت نیچه*، کتاب نادر، ۱۳۸۴.
- سارا کافمن و دونکن لارج، *نیچه و استعاره*، تهران، گام نو، ۱۳۸۵.
- کارل یاسپرس، *نیچه: درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او*، ترجمهٔ سیاوش جمادی، ققنوس، ۱۳۸۵.
- ژیل دلوز، *نیچه*، ترجمهٔ پرویز همایون‌پور (نشر قطره، ۱۳۸۶)؛ ترجمهٔ حامد مهرپور (جامی، ۱۳۸۶).
- اروین یالوم، *وقتی نیچه گریست*، ترجمهٔ مهشید میرمعزی (نی، ۱۳۸۶)؛ ترجمهٔ سپیده حبیب (کاروان، ۱۳۸۶)

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Fredrich Nietzsche

۲ - Superman، اَبَر انسان؛ طرح این مسأله بعدها دستاویز حزب نازی آلمان برای برتری و سیادت نژاد آریایی شد.

۳ - Rocken   ۴ - Leipzig   ۵ - philology

۶ - F. A. Lange، فریدریش آلبرت لانژ (۱۸۲۸–۱۸۷۵ م.) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی.

۷ - Wagner، ریشارد واگنر (۱۸۱۳–۱۸۸۳ م.)، آهنگساز شهیر آلمانی.   ۸ - Basel

۹ - Piazzo Carlo Alberto

۱۰ - Turin، شهری در کنار رود پو در شمال غرب ایتالیا، نام ایتالیایی آن تورینو است.   ۱۱ - nihilism

۱۲ - Absolute   ۱۳ - immoralist   ۱۴ - relativism

۱۵ - egoism   ۱۶ - excellence   ۱۷ - Paul Ree

۱۸ - Lou Salome   ۱۹ - *The Birth of Tragedy*

۲۰ - دیونیسیوس یا دیونیزیوس خدای یونانی شراب و جشن و پایکوبی است. نام او در اسطوره‌های رومی به باکوس تبدیل شده است.

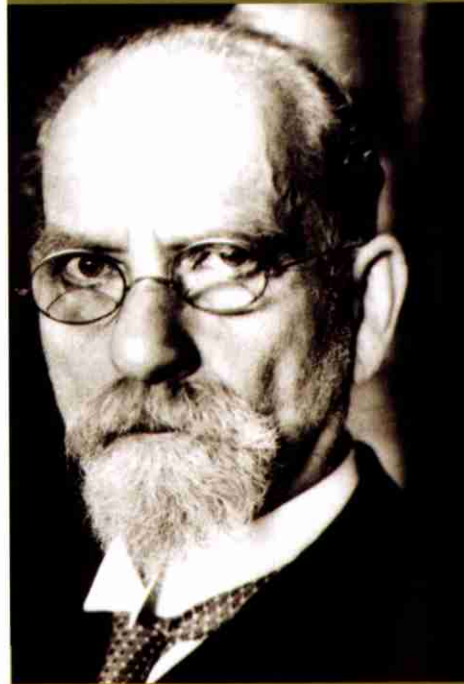
۲۱ - خدای یونانی شعر و هنر و موسیقی.   ۲۲ - *Human, All-Too-Human*

۲۳ - *Thus Spoke Zarathustra*   ۲۴ - *Beyond Good and Evil*   ۲۵ - *The Genealogy of Morals*

۲۶ - perspectivism، دورنما گرایی یا پرسپکتیویسم عبارت است از نظریهٔ اعتبار واحد همهٔ نظام‌های فکری و اعتقادی و فقدان یک معیار مستقلِ معتبر برای تعیین اینکه فلان نظام فکری موثق‌تر از نظام‌های دیگر است.

ادموند هوسرل

۱۸۵۹ - ۱۹۳۸ م.



ادموند هوسرل[۱] (۱۸۵۹- ۱۹۳۸ م.) را بنیانگذار فلسفهٔ پدیدارشناسی[۲] می‌دانند، فلسفه‌ای که در قرن بیستم جایگاه واقعی خود را پیدا کرد.

علاقهٔ هوسرل به ابداع واژه‌های نو و همچنین کاربردهای تازه‌ای که برای واژه‌های کهن پیش می‌کشد موجب می‌شود خواندن فلسفهٔ او کار دشواری باشد. این موضوع از نظر متخصصان فلسفهٔ هوسرل به احتمال زیاد حُسن محسوب می‌شود، چرا که برای آن‌ها هیچ چیزی بهتر از این نیست که بنشینند و راجع به اپوخه[۳]، تقلیل آیدتیک[۴]، نوئماتا[۵]، افق[۶] و هایل[۷] با هم گپ بزنند. معمولاً کمتر پیش می‌آید که بتوان عذر انجام چنین کاری را پذیرفت، امّا در مورد هوسرل قضیه کمی فرق می‌کند و احتمالاً استفادهٔ وسیع او از اصطلاحات فنی را می‌توان بخشود چرا که او اساساً رویکرد تازه‌ای در فلسفه ابداع کرد، رویکردی که در سنت فلسفهٔ قاره‌ای[۸] در قرن بیستم، مسلط بود. او رویکرد خود را «پدیدارشناسی» نامید که در کلی‌ترین معنای خود عبارت است از تحلیل و تبیین ساختار تجربهٔ آگاهی. علاقهٔ هوسرل به آگاهی را می‌توان در سال‌های شکل‌گیری نظام فکری او و همچنین در تأثیر استادانش بر وی جستجو کرد.

هوسرل در هشتم آوریل ۱۸۵۹ میلادی در شهر پروسنیتس[۹]، موراویا[۱۰] که آن‌زمان جزء امپراتوری اتریش بود و هم‌اکنون در جمهوری چک قرار دارد، به‌دنیا آمد. وقتی ۱۰ ساله بود، پدرش که یک تاجر پوشاک بود، او را به وین فرستاد تا زبان‌های لاتینی و یونانی بیاموزد. مدّتی بعد در اولموتس[۱۱]، که به زادگاهش بسیار نزدیکتر بود تا وین، به دبیرستان رفت و تحصیلات خود را ادامه داد. گرچه هوسرل در دبیرستان شاگرد ممتازی نبود، امّا به علوم و ریاضیات علاقهٔ فراوانی نشان می‌داد. هوسرل در سال ۱۸۷۶ میلادی از دبیرستان فارغ‌التحصیل شد و سپس برای مطالعهٔ فیزیک، ریاضیات، نجوم و فلسفه به دانشگاه‌های لایپزیگ، برلین و وین رفت. او درجهٔ دکتری خود را در سال ۱۸۸۲ میلادی با رسالهٔ *مقدمه‌ای بر نظریهٔ محاسبهٔ متغیرها*[۱۲] اخذ کرد. سپس در سال ۱۸۸۴ میلادی به وین رفت تا در کلاس‌های درس فرانتس برنتانو[۱۳]، فیلسوف و روان‌شناس آلمانی شرکت کند و این شاید سرنوشت‌سازترین گام در زندگی فکری او بود.

اهمّیت برنتانو عمدتاً از این حیث بود که مفهوم قصدیت[۱۴] را، که مفهومی مرکزی در پدیدارشناسی به‌شمار می‌رود، ابداع کرد. قصدیت به جهت‌یافتگیِ آگاهی اشاره دارد؛ یعنی آگاهی، همواره آگاهی از چیزی است. سخنان مشهور برنتانو در این زمینه در زیر می‌آید:

> مدرسیون قرون وسطی مشخصهٔ هر پدیدار ذهنی را وجود درونیِ قصدمند(یا ذهنیِ) قصدی ابژه می‌شمردند و ما می‌توانیم آن‌را، البته نه کاملاً فارغ از ابهام، ارجاع به یک محتوا، جهت‌گیری به‌سمت یک ابژه بنامیم ... هر پدیدار ذهنی دربرگیرندهٔ چیزی است به‌عنوان متعلق خویش، گرچه این امر در همهٔ پدیدارها درست همانند یکدیگر نیست. در بازنمایی، چیزی بازنمایی می‌شود، در داوری، امری تأیید یا تکذیب می‌گردد، در عشق، چیزی دوست داشته می‌شود، در نفرت هم امری مورد تنفر قرار گیرد، در طلب، امری مطلوب است و الی آخر.
>
> (*روان‌شناسی از دیدگاه تجربی*[۱۵])

هوسرل به‌نوبهٔ خود این موضوع را چنین عنوان می‌کند:

> اصطلاحی ... که برای تبیین ویژگی اساسی آگاهی، یعنی آگاهی از چیزی به‌کار می‌رود عبارت است از «قصدیت». ما در هنگام تلقی غیرمتأملانه از یک ابژه در آگاهی‌مان، به سمت آن هدایت می‌شویم: یعنی قصد ما به سمت آن میل می‌کند. (*درآمدی بر پدیدارشناسی*[۱۶])

فهم نکتهٔ مرکزی این سخن کار نسبتاً آسانی است: آگاهی، در جنبه‌های مختلف خود همواره به سمت یک ابژه جهت می‌گیرد. بنابراین، فی‌المثل فرد ممکن است «سگی» را ببیند؛ دلش «بستنی» بخواهد؛ در مورد «مسابقه‌ای» قضاوت کند؛ «جشن تولدی» به یادش بیاید؛ یا دربارهٔ «غروب خورشید» به تأمل بپردازد. امّا وقتی وارد جزئیات می‌شویم موضوع بسیار پیچیده‌تر می‌شود. به‌عنوان مثال توّهم را در نظر آورید؛ اگر کسی خیال کند که دارد اسب تک‌شاخ[۱۷] می‌بیند، با فرض این‌که آگاهی الزاماً باید به چیزی معطوف باشد، پس آیا اسب تک‌شاخ به یک معنا واقعیت دارد؟ پاسخ برنتانو - با این‌که هنوز هم که هنوز است بر سر آن مجادله می‌شود، و با این‌که حتی خود او هم در این‌باره به نتیجهٔ قطعی نرسید - این بود که ابژه در قلمرو ذهن به‌نوعی واجد

وجود است. هوسرل با این امر مخالفت کرد و گفت که آگاهی صرفاً «پنداری از»[۱۸] از ابژه است؛ وجود یا عدم در مورد ابژه‌های متعلَّق آگاهی در مرتبهٔ دوم اهمّیت قرار می‌گیرد.

تقلیل پدیدارشناختی

بهترین راه برای درک آنچه هوسرل در این‌جا می‌گوید عبارت است از پرداختن به مفهوم «تقلیل پدیدارشناختی»[۱۹]. این امر به ظن قوی بنیادی‌ترین فن و روش پدیدارشناسانه بوده و عبارت است از نوع خاصی عطف توجه به ابژه‌هایی که در معرض آگاهی قرار می‌گیرند. در تقلیل پدیدارشناختی ما به‌جای آن‌که با ابژه‌ها به‌عنوان ابژه‌های روزمره مواجه شویم - مثلاً سگ همسایه‌مان که قلادهٔ قرمز رنگی هم دارد - و پیشاپیش تصوّری دربارهٔ آن‌ها داشته باشیم، آن‌ها را صرفاً به‌عنوان یک پدیدار می‌شناسیم. ما وجودشان را در «پرانتز» قرار می‌دهیم[۲۰]، یعنی «رویکرد طبیعی»[۲۱] خود را به حالت تعلیق در می‌آوریم تا بتوانیم آن ابژه را چنانکه بر آگاهی ما پدیدار می‌شود، در نظر بگیریم؛ یعنی نسبت به پرسش مربوط به وجود یا عدم آن اظهار نظر نمی‌کنیم.

هوسرل امیدوار بود به این ترتیب و با تمرکز بر تجربهٔ ناب، امکان فهم ساختاری را که جهت‌یافتگی آگاهی ما را تقوّم می‌بخشد، فراهم آورد. امّا این تأکید او بر عنصر سوبژکتیو تجربه به این اتهام منجر شده است که هوسرل به‌نوعی یک ایده‌آلیست فلسفی است، یعنی باور ندارد که جهان واجد واقعیتی مستقل از تجربهٔ ما باشد. به‌راحتی می‌توان حدس زد که چرا برخی به چنین نتیجه‌ای رسیده‌اند. خود هوسرل هم رویکرد خود را ایده‌آلیسم استعلایی می‌نامد؛ و علاوه بر این می‌گوید که آگاهی، ابژهٔ خود را تقوّم[۲۲] می‌بخشد. امّا نباید فراموش کنیم که او در عین حال مدعی است بی‌شک جهان خارج وجود دارد.

شاید این سخن در نگاه اول متناقض‌گونه به‌نظر برسد، و مسلماً بسیاری از شارحان هوسرل چنین پنداشته‌اند. یکی از مهمترین انتقاداتی که به رویکرد هوسرل وارد شده این است که او خود را در عالم پدیدار محبوس می‌کند؛ یعنی همانند دکارت، هیچ راه صاف و ساده‌ای برای رسیدن از سوبژکتیویته به ابژکتیویته پیش نمی‌کشد. و البته طنزی در این قضیه نهفته است چرا که هدف پروژهٔ اصلی هوسرل عبارت بود از فراهم آوردن مبنایی عینی برای همهٔ معرفت‌های بشری. هوسرل سخت تحت تأثیر شک روشمند دکارت قرار گرفت امّا معتقد بود که این شک آنچنان که باید و شاید به پیش برده نشده است؛ از همین رو مصرانه می‌گوید در تقلیل پدیدارشناختی ضروری است که همهٔ آنچه را که به‌ظاهر دربارهٔ جهان می‌دانیم «در پرانتز» قرار دهیم. امّا در نهایت حاصل کار چیزی نیست مگر همان تنش میان امر سوبژکتیو و ابژکتیو.

آگاهی و جهان خارج

با این همه، دست‌کم مقدمات خروج از این بن‌بست ظاهراً تناقض‌آمیز در فلسفهٔ هوسرل فراهم شده است؛ چنانکه گفتیم منظورمان از بن‌بست مذکور این است که از یک‌سو مدعی شویم آگاهی، ابژه‌ای را که به سمت آن قصد و توجه می‌کند تقوّم

مهمترین آثار

پژوهش‌های منطقی[۳۲] (۱۹۰۰-۱۹۰۱ م.)

این اثر از دو جلد تشکیل شده، جلد اول نقدی است بر «روان‌شناسی‌گرایی»[۳۳] در مطالعهٔ منطق؛ و جلد دوم تحلیلی است از درون‌مایه‌های بنیادین روش پدیدارشناختی. این بررسی‌ها را عموماً به‌عنوان نخستین گام‌های هوسرل در حوزهٔ پدیدارشناسی به‌شمار می‌آورند.

ایده‌ها[۳۴] (سه جلد، ۱۹۱۳ م.)

نوشتار بسیار دشواری است درباب درون‌مایه‌های اصلی پدیدارشناسی. بسیاری از مفاهیم مرتبط با رویکرد هوسرل در این اثر معرفی گردیده و یا بسط یافته است که از آن جمله می‌توان به قصدیت، تقلیل استعلایی[۳۵]، نوئما[۳۶]، نوئسیس[۳۷] و هوله اشاره کرد.

منطق صوری و استعلایی[۳۸] (۱۹۲۹ م.)

این کتاب، همان‌گونه که از عنوانش پیداست، به بنیادهای پدیدارشناختی منطق صوری می‌پردازد. این کتاب نیز درست همانند کتاب قبلی یعنی *ایده‌ها* برای کسانی که با افکار هوسرل آشنا نیستند، بسیار دشوار فهم است.

تأملات دکارتی[۳۹] (۱۹۳۱ م.)

این کتاب شاید آسان‌ترین اثر هوسرل در دورهٔ پایانی عمر وی باشد و عبارت است از بازبینی و بسط یک مجموعه درس‌گفتار که او در سال ۱۹۲۹ در دانشگاه سوربن ایراد کرد. تمرکز آن عمدتاً بر پدیدارشناسی اگو یا خود[۴۰] و فرآیندهایی است که بنیان بیناذهنیت[۴۱] واقع شده، آن‌را تقوم می‌بخشند.

بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی[۴۲] (۱۹۳۶ م.)

این اثر، از دغدغه‌های انتزاعی اوّلیه در زمینهٔ پدیدارشناسی فاصله می‌گیرد و به دغدغه‌های مربوط به زندگی نزدیک می‌شود. این کتاب از جمله تأثیرگذارترین آثار هوسرل است، و از همه مهمتر به این دلیل که در بسط پدیدارشناسی به علوم اجتماعی نقش بسیار مهّمی ایفا کرده است.

می‌بخشد و از سوی دیگر بگوییم که جهان خارج وجودی مستقل دارد. ظاهراً موضع هوسرل این است که آنچه از جهان خارج به درون ما می‌رسد برای تعیین آگاهی ما از آن کافی و وافی نیست. برای فهم این مطلب در نظر بگیرید که شب‌هنگام به خیابانی مه‌آلود نگاه کنیم. همهٔ ما اشکال و هیئت‌هایی را می‌بینیم امّا این که این اشکال و هیئت‌ها دقیقاً چگونه به‌نظرمان می‌رسد به عواملی نظیر تجربیات قبلی، اغراض و منافع، هویت فرهنگی ما و مانند این‌ها بستگی دارد. اگر بخواهیم مثال ساده‌ای بزنیم باید بگوییم شخصی که تمام عمرش را در جنگل‌های آمازون گذرانده و کسی که همیشه شهرنشین بوده است، در چنین خیابانی چیزهای متفاوتی را می‌بینند. بنابراین آگاهی، از این طریق به هر آنچه که می‌بینیم، ساختار می‌بخشد؛ به عبارت دیگر آگاهی، تقوّم‌بخش تجربهٔ ما از جهان خارج است.

تأثیر پدیدارشناسی

پدیدارشناسی رویکرد بسیار تأثیرگذاری بوده است. در جهان فلسفه، متفکرانی نظیر هایدگر، سارتر و مرلوپونتی[۲۳] به این موضوع پرداخته‌اند. به همین دلیل است که مثلاً هایدگر شاهکار خود یعنی *هستی و زمان*[۲۴] را به هوسرل تقدیم می‌کند (گو این‌که بعدها از این کار پشیمان می‌شود)؛ و سارتر در *هستی و نیستی*[۲۵] اذعان می‌کند: «چنانکه هوسرل نشان داد، کل آگاهی عبارت است از آگاهی از چیزی»، و از این امر به‌عنوان مبنایی برای برساختن نظریهٔ اگزیستانسیالیستی خود دربارهٔ آزادی انسان بهره می‌گیرد.

پدیدارشناسی خارج از قلمرو فلسفه نیز تأثیرگذار بوده است. به‌عنوان مثال، مفهوم سپهر زیست، یا همان جهان مفروض در زندگی روزمره، که هوسرل آن را مطرح نمود در علوم اجتماعی توجه بسیاری را به‌خود جلب کرده است. مثلاً آلفرد شوتز[۲۶] جامعه‌شناسی است که بخش قابل توجهی از حیات فکری خود را به تبیین ساختارهای سپهر زیست، آن‌گونه که انسان آن‌را تجربه می‌کند یا بدان تقوّم می‌بخشد، پرداخته است. و از همین روست که در کتاب خود یعنی *پدیدارشناسی جهان اجتماعی*[۲۷]، می‌گوید ما سپهر زیست را به‌مثابهٔ جهان طبیعی[۲۸] خود تجربه می‌کنیم، یعنی جهانی که وجودش را مفروض می‌گیریم و سر در پی پروژه‌ها و برنامه‌های زندگی خود می‌گذاریم. لذا شکستن زنجیرهای این جهان و ورود به قلمرو جهانی دیگر مستلزم بروز نوعی ضربهٔ روحی (شوک) است. شوتز معتقد است که چنین ضرباتی به کرّات در طول زندگی ما رخ می‌دهد. مثلاً او از شوک به‌خواب رفتن به‌عنوان انتقال به جهان دیگری یعنی انتقال به عالم رؤیا یاد می‌کند؛ یا از «جهش» کیرکگور به جهان تجربهٔ دینی یاد می‌کند؛ و یا از دگردیسی‌ای نام می‌برد که با بالارفتن پرده در تئاتر برایمان رخ می‌دهد.

دشوار بتوان از برجستگی هوسرل به‌عنوان یک فیلسوف با قطعیت سخن گفت. درست است که هوسرل، با وجود پایان یافتن دوران اوج پدیدارشناسی، هنوز هم در سنت فلسفهٔ قاره‌ای شخصیت تأثیرگذاری محسوب می‌شود؛ و همچنین درست است که تعدادی از فلاسفهٔ تحلیلی، یعنی آن‌هایی که در حوزهٔ فلسفهٔ ذهن[۲۹]



لکه‌های جوهر رورشاخ[۳۱]. آنچه که ما در این لکه‌های جوهر می‌بینیم بستگی به این دارد که چگونه انسانی باشیم، هوسرل نیز بر همین منوال می‌گوید چگونگی دریافت ما از جهان خارج به عواملی نظیر تجربیات، اغراض و منافع، و همچنین کل آگاهی ما بستگی دارد.

فعالیّت می‌کنند، اخیراً به‌طور جدی به آثار او روی آورده‌اند؛ با همهٔ این اوصاف، هوسرل احتمالاً الی‌الابد در جمع بزرگان فلسفه، حاشیه‌نشـین خواهد ماند. و البته دلایل محکمی برای این موضوع وجود دارد. از همه مهمتر سـبک نوشـتاری اوست؛ خیلی دور از انصاف نیسـت اگر بگوییم نثر هوسـرل به هیچ وجه خوب نیسـت و همین امر یکی از بزرگترین موانع برای فهم و درک وسـیع آثار اوسـت. ثانیاً باید به این واقعیت اذعان داشـت که او نتوانسـت طرح فلسفی خودش را به انجام برساند؛ هوسرل می‌خواست بنیادهای محکمی برای معرفت بشر، در تمامیّت آن، فراهم کند امّا موفق به انجام این کار نشد.

سال‌های پایانی عمر هوسرل هم سخت و دشوار و هم سراسر رویداد و حادثه بود. رشد نازیسم موجب شد که او از دسترسی به کتابخانهٔ دانشـگاه فرایبورگ محروم شـود، یعنی همان دانشـگاهی که سـال‌های متمادی (تا سـال ۱۹۲۸ میلادی)، در آن به تدریس مشغول بود و سرانجام یکسر از زندگی آکادمیک در آلمان کنار گذاشته شد. امّا او به کار خود ادامه داد، روزانه با دوست و دسـتیار خود، یوجین فینک[۳۰] به پیاده‌روی می‌پرداخت، به دوسـتان و همکاران فیلسـوف خود سـر می‌زد و برای سخنرانی به خارج از کشور دعوت می‌شد. در سال ۱۹۳۷ میلادی در بستر بیماری افتاد و در اوایل سال ۱۹۳۸ میلادی مشخص شد که دیگر زیاد زنده نخواهد ماند. امّا تا پایان عمر خود یک فیلسـوف باقی ماند. هوسـرل در بسـتر مرگ نپذیرفت که نزد کشـیش اعتراف مذهبی کند و گفت که مثل یک فیلسوف زندگی کرده است و می‌خواهد مثل یک فیلسوف بمیرد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

برخی از آثار هوسرل که به فارسی ترجمه شده است:

- *ایدهٔ پدیده‌شناسی*، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- *فلسفه و بحران غرب*، ترجمهٔ ضیاء شهابی، محمدرضا جوزی و رضا داوری، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
- *تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی*، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.

برای آشنایی با زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:

- دیوید بل، *اندیشه‌های هوسرل*، ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- عبدالکریم رشیدیان، هوسرل در متن *آثارش*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
- سیاوش جمادی، *زمینه و زمانهٔ پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Edmund Husserl
۲ - Phenomenology
۳ - epochés
۴ - eidetic reduction
۵ - noemata
۶ - horizons
۷ - hyle
۸ - نگاه کنید به توضیح شمارهٔ ۱۳ از بخش مربوط به مارکس.
۹ - Prossnitz
۱۰ - Moravia
۱۱ - Olmütz
۱۲ - *Contributions to the Theory of the Calculus Variations*
۱۳ - Franz Brentano
۱۴ - intentionality
۱۵ - *Psychology from an Empirical Standpoint*، ترجمهٔ بخشـی از این نقل قول از کتاب زیر آورده شـده (البته با اندکی تغییر) که ضمناً منبع موثقی هم برای فهم فلسفهٔ هوسرل است: - *هوسرل در متن آثارش*، عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ اول تهران، ۱۳۸۴، ص. ۵۵.
۱۶ - *Introduction to Phenomenology*
۱۷ - unicorn
۱۸ - as if، به زبان دیگر، آگاهی به پندار می‌ماند و ابژه‌ای را به گونه‌ای خاص مد نظر قرار می‌دهد. توضیح این مطلب در ادامهٔ متن آمده است.
۱۹ - Phenomenological Reduction.
۲۰ - یعنی موقتاً از بحث راجع به وجود یا عدم آن چشم می‌پوشیم.
۲۱ - Natural attitude
۲۲ - constitute
۲۳ - Merleau-Ponty، مرلوپونتی (-۱۹۰۸ ۱۹۶۱ م.)، فیلسوف پدیدارشناس فرانسوی که سخت تحت تأثیر هوسرل بود امّا فلسفه‌اش بیشتر بر مبانی پدیدارشناختی و تنانی (جسمانی) دریافت حسی متمرکز است.
۲۴ - *Being and Time*
۲۵ - *Being and Nothingness*
۲۶ - Alfred Schutz، آلفرد شوتز (-۱۸۹۹ ۱۹۵۹ م.) فیلسوف و جامعه‌شناس اتریشی.
۲۷ - *Phenomenology of Social World*
۲۸ - Natural World
۲۹ - Philosophy of Mind
۳۰ - Eugen Fink
۳۱ - Rorschach، از این تصاویر در روان‌شناسی برای محک زدن شخصیت افراد استفاده می‌شود و به آن آزمون رورشاخ می‌گویند.
۳۲ - *Logical Investigations*
۳۳ - psychologism
۳۴ - *Ideas*
۳۵ - transcendental reduction
۳۶ - noema
۳۷ - noesis
۳۸ - *Formal and Transcendental Logic*
۳۹ - Cartesian Meditation
۴۰ - ego
۴۱ - intersubjectivity
۴۲ - *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*

جان دیویی

۱۸۵۹ - ۱۹۵۲ م.



جان دیویی[1] (-۱۸۵۹ ۱۹۵۲ م.) علاوه بر این‌که روان‌شناس است و در اصلاح نظام آموزشی فردی پیشتاز محسوب می‌شود، یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان آمریکایی قرن گذشته نیز به‌شمار می‌آید. او را می‌توان به‌همراه پیرس و جیمز از طرفداران مکتب فلسفی اصالت عمل دانست.

جان دیویی (-۱۸۵۹ ۱۹۵۲ م.) در بیستم اکتبر سال ۱۸۵۹ میلادی، در برلینگتون[۲]، ورمونت[۳]، کشور آمریکا به‌دنیا آمد. او سومین پسر از چهار پسر آرکی‌بالد دیویی[۴] و لوسینا ریچ[۵] بود. دیویی در شرایطی کاملاً معمولی تربیت یافت. پدرش که یک خواروبار فروش بود، زندگی نسبتاً راحتی برای خانواده‌اش فراهم کرده بود امّا برای فرزندانش هیچ نقشهٔ بلندپروازانه‌ای نداشت؛ گرچه خود به شکسپیر[۶] و میلتون[۷] علاقه داشت و دوست داشت نوشته‌های برنز[۸] را برای فرزندانش بخواند. نهایت آرزوی پدر این بود که فرزندانش تاجر می‌شدند. امّا مادر دیویی، که ۲۰ سال از پدرش کوچکتر بود، شخصیت متفاوتی داشت و سختگیرتر و بلندپروازتر بود؛ و هم بر اثر تشویق‌های او بود که سه تا از پسرانش که زنده مانده بودند - بزرگترین فرزند وی در کودکی مرده بود - در پی تحصیل به کالج دانشگاه ورمونت رفتند.

در همین دوران کالج بود که بذر جهت‌گیری‌های فکری بعدی دیویی در ذهن او پاشیده شد. از همه مهمتر مواجههٔ او با نظریهٔ تکامل بود و درس‌هایی را که از این نظریه گرفت تا پایان عمر فراموش نکرد. در دوران پیشامدرن، گونه‌های مختلف جانداران را موجوداتی تغییرناپذیر و کاملاً متعین می‌دانستند که توسط خالقی نیکخواه به وجود آمده‌اند. نظریهٔ داروین[۹] این پندار را یکسره بر باد داد و روشن ساخت که جهان طبیعی در اصل، جهانی پویا و سیال است و جانداران در اثر تعامل با محیط دائماً تغییر می‌کنند. برداشت دیویی از ماهیّت انسان نیز همین انگاره یعنی تغییرات تعاملی را به‌عنوان نقطهٔ اتکای خود قرار داد. دیویی این تصوّر را که انسان ذات و گوهری بنیادین دارد نپذیرفت و البته تمام الزامات مرتبط با آن را هم از حیث غایت و هدفی که زندگی به سوی آن روان است و همچنین ابزاری که برای رسیدن به این اهداف به‌کار می‌آید، مردود شمرد. در عوض مدعی شد که آدمی از طریق تعامل با جنبه‌های مختلف محیط پیرامون خود برساخته می‌شود. انسان فقط و فقط محصول کاربست و تجربهٔ زیست است.

دیویی، تنها در چارچوب‌اندیشهٔ تکامل نبود که به اهمّیت تفکر به روش علمی پی برد. هنگامی که دانشجوی مقطع ارشد دانشگاه جان هاپکینز بود با جی. استنلی هال[۱۰]، روان‌شناس تجربی نامدار آن روزگار که شهرت بین‌المللی داشت، آشنا گردید. دیویی سخت تحت تأثیر قدرت روش علمی قرار گرفت و در نوشته‌های اوّلیه‌اش کوشید میان آن و ایده‌آلیسم هگلی آشتی برقرار کند. در این امر توفیقی حاصل نکرد و در اوایل دههٔ ۱۸۹۰ میلادی پس از آنکه در دانشگاه شیکاگو منصبی به‌دست آورد، تفکرات ایده‌آلیستی خود را به فراموشی سپرد و به رویکرد تجربی - ابزاری گرایش یافت و تا ۶۰ سال بعد به همین روال ادامه داد.

نظریهٔ تحقیق

در بُن رویکرد مذکور، ناندیشهٔ موسوم به «نظریهٔ تحقیق»[۱۱] جای دارد و هدف آن عبارت است از نشان دادن اینکه وقتی انسان با محیط خود تعامل می‌کند، تفکر چگونه پدید می‌آید و اینکه چرا معیار باور حقیقی - یا باوری که «تصدیق‌پذیری موثق»[۱۲] را داراست - این است که آن باور بتواند فرآیند رخ دادن واکنش‌های مقتضی را در شرایطی که افراد با آن مواجه می‌شوند تسهیل کند؛ یا به‌عبارت دیگر، قوانین موفقیت‌آمیزی برای راهبری فراهم آورد.

بهترین راه فهم این مفهوم آن است که نخست ببینیم منظور دیویی از مفهوم «عادت»[۱۳] چیست. چنانکه دیدیم، او معتقد نیست که انسان ماهیّتی ثابت و متعیّن داشته باشد. از طرف دیگر، رفتار مردم معمولاً تا حدودی قابل پیش‌بینی بوده و این بدان‌خاطر است که آنها از طریق فرآیند اجتماعی‌شدن، عادات اجتماعی مقبول را فرا می‌گیرند. به‌این ترتیب است که مردم می‌توانند به گذران زندگی خود بپردازند؛ یعنی آن روش‌های رفتاری را اقتباس می‌کنند که برای رسیدن به هدفی خاص در شرایطی معیّن کارآیی دارد.

امّا، گاهی این عادات به‌کار نمی‌آید؛ هر از گاهی رفتارها و واکنش‌هایی که مردم از خود نشان می‌دهند در قبال شرایطی که با آن مواجه شده‌اند، نامناسب جلوه می‌کند و آنها نمی‌توانند به رفتار خود ادامه دهند. در

چنین مواردی است که نوعی شک اصیل رخ می‌دهد و انجام تحقیق را ضروری می‌سازد. دیویی در کتاب *چگونه می‌اندیشیم*[۱۴] تأکید می‌کند که این نوع شک صرفاً شکی شناختی یا ادراکی[۱۵] نیست، یعنی از آن نوع شک‌هایی نیست که فیلسوفان شکاک بدان می‌رسند، بلکه شکی است محسوس:

> مشکل، در مواردی که بسیار غریب یا بیش از حدّ پیچیده باشد ... احتمالاً نخست خود را به شکل یک ضربهٔ روحی (شوک) ظاهر می‌کند، یعنی به‌صورت آشفتگی عواطف، به‌شکل احساسی مبهم نسبت به امری غیرمنتظره، غیرعادی، عجیب، خنده‌دار یا بی‌ربط. در چنین مواردی، ضروری است مشاهداتی کاملاً حساب‌شده انجام بگیرد تا معلوم شود که مشکل دقیقاً چیست، یا ویژگی خاص آن مسئله کدام است.

پس از رسیدن به این نتیجه که «مشکلی وجود دارد و باید به حل آن پرداخت»، گام بعدی در فرآیند تحقیق عبارت است از تفکیک عناصر اصلی دخیل در موقعیت بغرنج مذکور، به‌منظور جلوگیری از برساخته شدن راه‌حل‌های بی‌ربط و نادرست. پس از انجام این کار ضروری است برای حل مسئله تعدادی فرضیه پیش کشیده شود. این بخش از کار، فرآیندی است خلاقانه و نیازمند قوهٔ تخیّل و مستلزم فراتر رفتن از موقعیت فعلی است: «... این مرحله کمابیش تأمل‌محور و ماجراجویانه است ... نیازمند پرش یا جهشی است که پیشاپیش دربارهٔ درستی آن به‌طور مطلق نمی‌توان قضاوت کرد، صرف‌نظر از این‌که پیش از انجام آن چقدر احتیاط به خرج داده شده باشد.» (*چگونه می‌اندیشیم*)

مرحلهٔ پایانی این فرآیند عبارت است از بررسی الزامات و نتایج تلویحی فرضیه‌های پیشنهادی و آنگاه نوبت به مرحلهٔ بسیار تعیین‌کننده‌ای می‌رسد که عبارت است از آزمودن تجربی این نتایج:

> منطق نشان می‌دهد وقتی انگاره‌ای را می‌پذیریم، نتایج معیّنی بروز می‌کند. تا این‌جای کار نتایج به‌دست آمده مفروض یا مشروط است. اگر تمام شرایطی که یک نظریه اقتضا می‌کند را بیابیم، و اگر دریابیم که وجوه مشخصه‌ای که نظریه‌های رقیب در پی آن هستند، وافی به مقصود نیست، آنگاه باور کردن و پذیرفتن آن [انگاره]، غیرقابل اجتناب می‌نماید. (*چگونه می‌اندیشیم*)

به ثمر نشستن این فرآیند مستلزم دخالت دادن این باورهای جدید در چارچوب عادات است تا مردم قادر شوند از پس رویدادهای زندگی خود برآیند. به همین دلیل، اشتباه است اگر تصوّر کنیم که دیویی به پیروی از دکارت، مدعی است که پرسش بنیادین معرفت‌شناسی عبارت است از این‌که از کجا بدانیم باورهای ذهنی ما، یعنی ادراکات حسی‌مان، با واقعیت جهان خارج تطابق دارد. بلکه دیویی می‌گوید آنچه اهمّیت دارد این است که آیا باورهای ما برای ما قوانینِ راهبری فراهم می‌کنند تا با کمک آن‌ها بتوانیم با جهان تعامل کنیم یا خیر.

در این‌جا باید نکتهٔ مهّمی را راجع به باورهای حقیقی، یا به‌قول دیویی «تصدیق‌های موثق» یادآور شد. دیویی همانند پیرس، به معرفت‌شناسی خطاپذیر[۱۶] معتقد است. باورها، هنگامی به شناخت منتهی می‌شوند که گروهی از محققان سرشناس آن‌ها را تصدیق کرده باشند. امّا حدّ این وثوق نسبی است، و تمام باورهای ما در معرض بازنگری هستند؛ دست‌کم به این‌خاطر که شرایط پدید آمدن موقعیت‌های بغرنج نیز، با یافتن راه‌حل برای این موقعیت‌ها تغییر می‌کند.

مهمترین آثار

چگونه می‌اندیشیم (۱۹۱۰ م.)
این اثر که نخستین کتاب دیویی است، نظریهٔ تحقیق او را تبیین می‌کند؛ و اعلام می‌دارد که ملاک ردّ یا تأیید یک باور باید این باشد که آن باور تا چه اندازه می‌تواند مردم را قادر سازد در مواجهه با موقعیت‌های زندگی‌شان موفق عمل کنند.

دموکراسی و آموزش و پرورش[۲۱] (۱۹۱۶ م.)
این کتاب نظام‌مندترین تبیین را از دیدگاه‌های دیویی دربارهٔ آموزش و پرورش به دست می‌دهد و بر اهمّیت یادگیری فعّالانه و مشارکتی تأکید دارد و نمی‌پذیرد که آموزش و پرورش را باید صرفاً به‌عنوان آمادگی برای قبول مسئولیت‌های شهروندی و اقتصادی تلقی کرد. و همچنین مقدمهٔ جالبی بر باورهای فلسفی عام‌ترِ دیویی فراهم می‌کند.

ماهیّت انسان و راهبری[۲۲] (۱۹۲۲ م.)
این کتاب در پی ایجاد نظریه‌ای اخلاقی مبتنی بر مطالعهٔ ماهیّت انسان است. در این کتاب ادعا شده که هرچند این کار تمامی مشکلات اخلاقی را حل و فصل نمی‌کند امّا آن‌ها را چنان بر ما می‌نمایاند که امکان دارد بتوانیم روزی به حل‌شان نائل شویم.

تودهٔ مردم و مشکلاتشان[۲۳] (۱۹۲۷ م.)
این اثر به دفاع از آرمان دموکراسی مشارکتی می‌پردازد و استدلال‌هایی است علیه آن دسته از منتقدان که مدعی بودند ماهیّت جوامع مدرن به‌گونه‌ای است که هر شکلی از حکومت را، به‌جز نوعی دموکراسی بسیار تحدید شده از میان می‌برد.

منطق: نظریهٔ تحقیق[۲۴] (۱۹۳۸ م.)
تبیین مکتب اصالت عمل از منظر دیویی، و نظریهٔ تحقیق که زیربنای آن است.

دیویی نظریهٔ پژوهش خود را به قلمرو اخلاق نیز تعمیم می‌دهد و درست همان‌گونه که مدعی است انسان ماهیّت و گوهر متعیّنی ندارد، به همین ترتیب منکر وجود معیارهای مطلق اخلاقی می‌شود که در همهٔ شرایط ثابت و بدون تغییر باقی بمانند، خواه این معیارها را مراجع دینی به‌دست داده باشند و خواه بزرگان فلسفه. بنابراین هدف امر اخلاقی این نیست که با دستورات رفتاری معیّنی مطابقت داشته باشد، چرا که تنها نتیجهٔ حاصل از این امر، محدود شدن ابراز توانایی‌های بالقوهٔ انسانی است؛ بلکه هدف آن عبارت است از روی کردن به هر موقعیتی، با این دید که آن موقعیت را به‌گونه‌ای سامان دهند که بهترین فرصت‌ها را برای تکامل انسان فراهم کند.

داوری‌های ارزشی

این نکته را می‌توان با ملاحظهٔ نحوهٔ عمل داوری‌های ارزشی[۱۷] نشان داد. از نظر دیویی داوری‌های ارزشی، داوری‌هایی است معطوف به عمل؛ این گونه داوری‌ها، رفتاری که ما از خود نشان می‌دهیم را به سمت اموری که ما برایشان ارزش قائل هستیم («امور ارزشی») هدایت می‌کند. داوری‌های ارزشی هنگامی به صحنه می‌آیند که فعالیّت معمول معطوف به امور ارزشی، با موقعیت بغرنجی مواجه شود - مثلاً فرد متوجه شده است که اگر دیروقت قهوه بخورد، نمی‌تواند بخوابد. داوری‌های ارزشی - یعنی این‌که به‌جای قهوه، باید شیر گرم خورد - فرد را قادر می‌سازد تا در صورت لزوم رفتار متفاوتی در پیش بگیرد تا بتواند بر موقعیت بغرنج غلبه کند. بنابراین داوری‌های ارزشی ابزاری هستند که به ما کمک می‌کنند تا بهتر زندگی کنیم.

تنها در صورتی که همان عادات تحقیق را که مناسب فهم چیزهای جدید دربارهٔ جهان است در خود بپرورانیم، قادر خواهیم بود به این طریق به استدلال اخلاقی بپردازیم. معیار تناسب و صحّت داوری ارزشی این است که این داوری تا چه اندازه در عمل موفق است؛ یعنی آیا به همان نتایجی ختم می‌شود که وقتی داشتیم فرضیه‌ای مطرح می‌کردیم، رسیدن به آن را مطلوب می‌دانستیم - آیا اگر قبل از خواب به‌جای قهوه، شیر گرم بنوشم واقعاً بهتر خوابم می‌برد؟ بنابراین داوری‌های ارزشی، همانند داوری‌هایی که دربارهٔ امور جهان خارج می‌کنیم، باید به‌لحاظ تجربی مورد تأیید قرار گیرند. و بی‌تردید این داوری‌ها وابسته به شرایط مختلف بوده، و لزوماً مشروط و موقت و قابل بازنگری هستند.

برای تحقق استدلال علمی و اخلاقی مورد نظر دیویی، که با نظریهٔ تحقیق او همخوانی دارد، ضروری است که افراد از نظر فکری انعطاف‌پذیر بوده، و توانایی انجام تفکرات پیچیده را داشته باشند. ناگفته پیداست که این مسئله مستقیماً به تعلیم و تربیت اشاره دارد. به‌ویژه آنکه دیویی می‌گوید تعلیم و تربیت نباید تماماً یک‌طرفه و دیکته‌وار باشد؛ یعنی نباید صرفاً اطلاعاتی را ارائه کرد و انتظار داشت که فراگیر آنها را منفعلانه فرا گیرد. بلکه تعلیم و تربیت صحیح آن است که بتواند کاری کند که آن شخص نسبت به اطلاعات و موقعیت‌های جدید با بهره‌گرفتن از قوهٔ تخیل خود پاسخ مناسبی بدهد و این کار را از طریق کوشش‌های فعالانه و مشارکتی فرد



دیویی (در وسط تصویر) در همایش «هواداران رفتارهای مستقل سیاسی» از ایجاد حزب سوم لیبرال در صحنهٔ سیاست ایالات متحده حمایت می‌کند (۱۹۳۲ م.).

یادگیرنـده در فرآینـد یادگیری به انجام برسـاند. به این ترتیب مردم عادات و مهارت‌هایـی را خواهند آموخت که آن‌ها را قادر می‌سازد به‌عنوان اعضای یک جامعهٔ مبتنی بر اصل مشارکت دموکراتیک، عمل کنند.

جان دیویی در سال ۱۹۳۰ میلادی رسماً بازنشسته شد امّا تا سال ۱۹۳۹ میلادی به‌عنوان استاد بازنشستهٔ افتخاری در دانشگاه کلمبیا به تدریس ادامه داد، جایی که از سال ۱۹۰۴ میلادی در آن مشغول به‌کار شده بود. در این زمان او را به‌عنوان برجسته‌ترین شـخص در حوزهٔ فلسـفه در آمریکا می‌شناختند. حتی پس از این‌که از تدریس دست کشید، باز فعالیّت‌های فلسفی و اجتماعی او پایان نگرفت. از همه مهمتر، دیویی رئیس کمیسیون تحقیق دربارهٔ اتهاماتی بود که دادگاه‌های مسکو در نیمه‌های دههٔ ۱۹۳۰ به لئون تروتسکی[18] وارد کرده بودند. این کمیسیون در نهایت به‌نفع تروتسکی و علیه استالین حکم داد.

دیویی در سال ۱۹۵۲ میلادی و در سن ۹۲ سالگی درگذشت. به هنگام مرگ او، مکتب اصالت عمل دیگر توجه چندانی در میان فیلسوفان حرفه‌ای بر نمی‌انگیخت. با این‌حال جایگاه دیویی به‌عنوان شخصیتی بزرگ در سپهر فلسفه تثبیت شده است. نقد او به سنت کلاسیک در فلسفهٔ غرب امروزه روز هم مورد توجه است. دیویی بر آزادی‌خواهی و پیشرفت تأثیر بسیاری نهاد. گذشته از این، امروزه نشانه‌هایی از توجه مجدد به آرای او به‌ویژه در آثار کسانی همچون ریچارد رورتی[19] و یورگن هابرماس[20] دیده می‌شود.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ دیویی به فارسی:

- *مدرسه و شاگرد*، ترجمهٔ ربیع مشفق همدانی، شرکت سهامی چاپ کیهان، ۱۳۲۶.
- *مدرسه و اجتماع*، ترجمهٔ ربیع مشفق همدانی، نشر صفی علیشاه، ۱۳۲۷.
- *آموزشگاه‌های فردا*، ترجمهٔ امیرحسین آریانپور، نشر صفی علیشاه، ۱۳۲۸.
- *اخلاق و شخصیت*، ترجمهٔ ربیع مشفق همدانی، نشر صفی علیشاه، ۱۳۳۴.
- *بنیاد نو در فلسفه*، ترجمهٔ محمدصالح ابوسعیدی، اقبال – فرانکلین، ۱۳۳۷.
- *مقدمه‌ای بر فلسفهٔ آموزش و پرورش یا دموکراسی و آموزش و پرورش*، ترجمهٔ امیرحسین آریانپور، کتابفروشی تهران؛ فرانکلین، ۱۳۴۱.
- *منطق تئوری تحقیق*، ترجمهٔ علی شریعتمداری، دانشگاه اصفهان (۱۳۵۵)؛ دانشگاه تهران (۱۳۶۹).
- *تجربه و آموزش و پرورش*، ترجمهٔ اکبر میرحسینی، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۹.

دربارهٔ زندگی و آرای دیویی نگاه کنید به:

- اسرائیل شفلر، *چهار پراگماتیست: درآمدی انتقادی بر فلسفهٔ پیرس، جیمز، مید و دیویی*، ترجمهٔ محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - John Dewey
۲ - Burlington
۳ - Vermont
۴ - Archibald Dewey
۵ - Lucina Rich

۶ - Shakespeare، ویلیام شکسـپیر (۱۵۶۴-۱۶۱۶ م.) بزرگترین شـاعر انگلسـتان که نمایش‌نامه‌های فراوانی از جمله *هملت*، *اتللو*، *شاه‌لیر*، مکبث و ... را نوشته و بر زبان انگلیسی تأثیر بسیاری گذاشته است.

۷ - Milton، جان میلتون (۱۶۰۸-۱۶۷۴ م.) یکی از بزرگترین شاعران انگلستان و مصنف اشعار حماسی از جمله بهشت گمشده.

۸ - Burns، رابرت برنز (۱۷۵۹-۱۷۹۶ م.)، شـاعر اسـکاتلندی که به گویش آن منطقه می‌نوشـت و به‌عنوان شاعر ملی اسکاتلند محسوب می‌شود، مضامین اشعار او غالباً عشق، زندگی روستایی و ملی‌گرایی است.

۹ - Darwin، چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲ م.) دانشمند و زیست‌شناس انگلیسی و مبدع نظریهٔ تکامل.
۱۰ - G. Stanley Hall

۱۱ - Theory of Inquiry، یکی از مهمترین مباحث در این نظریه همانا روش حل مسـئله (problem solving) اسـت. ذکر این توضیح از آن جهت ضروری اسـت که در مباحث مربوط به فلسـفهٔ آموزش و پرورش بیشـتر از همین عنوان (روش حل مسـئله) یاد می‌کنند ولذا این اصطلاح به ذهن نزدیک‌تر می‌نماید.

۱۲ - warranted assertability
۱۳ - habit
۱۴ - *How We Think*
۱۵ - cognitive

۱۶ - نگاه کنید به بخش پیرس و همچنین پی‌نوشت شمارهٔ ۲۰ در بخش مربوط به مارکس.
۱۷ - Value Judgments

۱۸ - Leon Trotsky، لئون تروتسـکی (۱۸۹۷-۱۹۴۰ م.) از رهبران سیاسـی شوروی سابق و رقیب استالین که از او شکست خورد و از کشور تبعید شد. او بعدها در مکزیک و به دست عوامل استالین کشته شد.

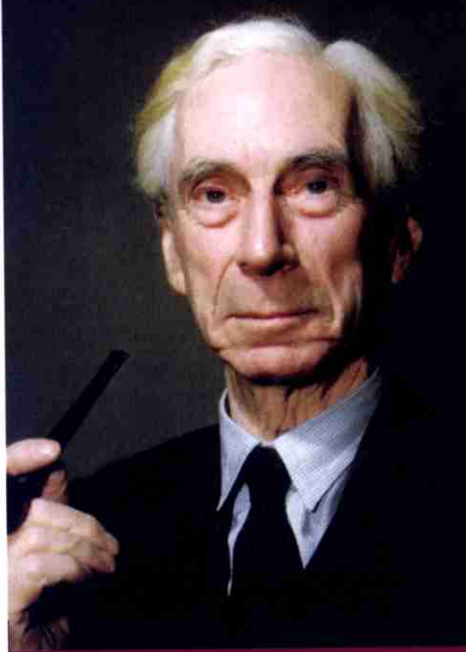
۱۹ - Richard Rorty، ریچارد رورتی (۱۹۳۱-۲۰۰۷ م.) فیلسوف آمریکایی که به ادبیات تطبیقی نیز می‌پرداخت.

۲۰ - Jürgen Habermas، یورگن هابرماس (۱۹۲۹- م.) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی متعلق به نحلهٔ فلسفهٔ انتقادی و مکتب اصالت عمل.

۲۱ - *Democracy and Education*
۲۲ - *Human Nature and Conduct*
۲۳ - *The Public and Its Problems*
۲۴ - *Logic: The Theory of Inquiry*

برتراند راسل

۱۸۷۲ - ۱۹۷۰ م.



برتراند راسل[۱] (۱۸۷۲-۱۹۷۰ م.) که عموماً از او به‌عنوان یکی از پایه‌گذاران فلسفهٔ تحلیلی یاد می‌شود، شاید مشهورترین و جنجال‌برانگیزترین شارح فلسفهٔ بریتانیا در دوران مدرن باشد.

مطالعهٔ زندگی برتراند راسل، یا سومین ارلِ راسل، شاید اندکی خسته‌کننده باشد. از ظواهر امر پیداست که او در طول زندگی‌اش، که به‌طرز شگفتی طولانی بود، اتفاقات بسیاری را به چشم دیده است. راسل در نخستین دهه‌های قرن بیستم محتملاً بیش از هر کس دیگری کوشید تا فلسفه را در معرض تحلیل منطقی قرار دهد و این روال امروز روز هم کمابیش ادامه دارد. این کار باعث شد که روشی در اختیار داشته باشد و با استفاده از آن بتواند به نتایج بسیاری در زمینهٔ فلسفهٔ ریاضیات، متافیزیک و معرفت‌شناسی دست پیدا کند. تردیدی نداریم که او ریاضی‌دان برجسته‌ای بود و حتی برخی معتقدند که ژرف‌نگری‌های او در زمینهٔ نظریهٔ مجموعه‌ها[۲]، به پدید آمدن علوم کامپیوتر امروزی کمک‌های شایانی کرد.

شاید خیال کنید راسل آدمی بوده با ظاهری پریشان و قیافه‌ای خشک و عبوس مثل ماشین حساب که هیچ علاقه‌ای هم به موضوعات عملی نداشته است، امّا کاملاً در اشتباهید. او نه تنها فرد اتوکشیده و خوش‌مشربی بود بلکه نثر بسیار روانی هم داشت، چنانکه در سال ۱۹۵۰ میلادی برندهٔ جایزهٔ نوبل در ادبیات شد. و نوشته‌های عامه‌پسند او، که بسیار هم پرتعداد است، به‌ویژه *تاریخ فلسفهٔ غرب*[۳] و *مسائل فلسفه*[۴]، بیشتر اوقات هم موشکافانه است و هم خواندنی. به‌علاوه راسل شخصیتی بسیار مردمی بود که در تجمعات مربوط به دفاع از حقوق شهروندی، اعتراض به جنگ و سلاح‌های اتمی شرکت می‌کرد و به‌خاطر فعالیّت‌هایش به زندان نیز افتاد. امّا زندگی خصوصی او آن‌قدرها درخشان و تحسین‌برانگیز نبود.

راسل در ترلک[۵] در ناحیهٔ مونموث‌شایر[۶] در ولز[۷] به‌دنیا آمد. پدرش لرد امبرلی[۸]، فرزند ارشد ارل راسل اول و مادرش کیت استنلی[۹]، دختر بارون استنلی آلدرلی دوم[۱۰] بود. هنوز به چهارسالگی پا نگذاشته بود که پدر و مادرش فوت کردند و این قضیه به‌طرز غریبی غمبار می‌نماید، هم به این علّت که پس از این ماجرا، مادربزرگ متعصبش که عضو فرقهٔ موحدان مسیحی[۱۱] بود در تربیت او اندکی سختگیری به‌خرج می‌داد و هم به‌این دلیل که به‌خاطر خلق و خویش می‌توانست با پدر و مادرش به‌خوبی کنار بیاید. راسل تا سن هجده سالگی هم چیز زیادی راجع به والدینش نمی‌دانست امّا در این هنگام اطلاعات مفصلّی راجع به آنها به‌دست آورد و از این بابت بسیار خشنود شد، چنانکه در نخستین سطر کتاب *خاطرات مذهبی من*[۱۲] با فخر تمام می‌نویسد: آنها «در زمانهٔ خود و به‌خاطر عقاید پیشروشان در زمینهٔ سیاست، دین و اخلاق مایهٔ حیرت همگان بودند».

مثلاً وقتی فهمیدند که لرد امبرلی از طرفداران کنترل جمعیت است، او را از پارلمان اخراج کردند و مادرش هم در انظار عموم از حق رأی زنان دفاع می‌کرد و به نوعی مایهٔ رنجش خاطر ملکه ویکتوریا شد. ملکه یک‌بار در اوج عصبانیت گفته بود «ای کاش می‌توانستم کیت امبرلی را شلاق بزنم». خانوادهٔ امبرلی از هواداران سفت و سخت بنتام و میل بودند و بعدها با میل روابط دوستانه‌ای برقرار کردند و به فکرشان رسیده بود که از میل بخواهند همدم و همنشین پدربزرگ راسل باشد. مرگ زودهنگام والدین راسل، خواه ناخواه این مسئله را به ذهن متبادر می‌کند که اگر آن‌ها زنده مانده بودند، راسل چگونه فیلسوفی از آب در می‌آمد. این تصوّر را که راسل جوان در مکتب میل زانو بزند به این راحتی‌ها نمی‌توان از ذهن پاک کرد.

راسل به کالج ترینیتی[۱۳] در کمبریج رفت تا ریاضیات بخواند امّا در نهایت سر از فلسفه در آورد. و بعدها در این کالج به تدریس پرداخت، امّا موضع گیری صریح و بی‌پردهٔ او در مخالفت با جنگ جهانی اول موجبات اخراجش را فراهم کرد و حتی باعث شد که زندانی بشود. مدّتی بعد مجدداً به این مقام منصوب شد امّا در نهایت استعفا داد و از طریق نوشتن برای عامهٔ مردم، روزگار می‌گذراند. راسل در تمام طول عمرش دست از فعالیّت سیاسی برنداشت و حتی تا سن نود و چند سالگی به این کار ادامه داد، علیه آمریکا در به‌راه انداختن جنگ ویتنام دست به مخالفت زد و در تجمعات مربوط به خلع سلاح هسته‌ای نیز مشارکت فعالانه‌ای داشت.

در زندگی راسل چندین مورد ازدواج نابسامان و روابط عاشقانهٔ بی‌سرانجام نیز به چشم می‌خورد و این امر حاکی از آن است که توانایی روشن‌اندیشی او، تا حدودی موجب شکست در زندگی خصوصیش شده بود. برخی از زندگی‌نامه‌نویسان به عدم رشد کافی توانایی‌های عاطفی راسل اشاره کرده و آن‌را عاملی می‌دانند که

می‌تواند شخصیت راسل را توضیح دهد، امّا این موضوع با شور و حرارتی که او در فعالیّت‌های اجتماعی از خودش نشان می‌داد، جور در نمی‌آید و دشوار بتوان تصوّر کرد که میان این دو قضیه رابطه‌ای وجود داشته باشد.

طغیان علیه ایده‌آلیسم

هنگامی که راسل در کالج ترینیتی بود و داشت به سن بلوغ می‌رسید، اف. اچ. بردلی[۱۴] داشت آخرین مراحل چرخش فکری در فلسفهٔ بریتانیا را از تجربه‌گرایی به نحله‌های مختلف ایده‌آلیسم کانت و هگل به ثمر می‌رساند. بردلی در کتاب *پدیدار و واقعیت*[۱۵]، کار خود را بر مبنای همان تمایزی پیش می‌برد که کانت میان جهان پدیدارها (که برساختهٔ ذهن است) و جهانِ فی نفسه یا در خود قائل شده بود؛ البته بردلی این نظر را اندکی اصلاح کرده بود. این تمایز کمابیش عبارت است از فرق قائل شدن بین اعیان عارضه یا پدیداری[۱۶] که با یکدیگر نسبت علّی و معلولی داشته و در زمان و مکان واقع شده‌اند از یک سو و خود واقعیت از سوی دیگر، که این دومی از نظر بردلی به امر مطلق در نزد هگل شبیه است، یعنی آن تجربهٔ کیهانی منفرد[۱۷] که ما نیز بخش کوچک امّا خودآگاهی از آن هستیم. از این دیدگاه نتایج غریبی حاصل می‌شود. به‌عنوان مثال همین تصوّر ساده که چیزهای موجود و مستقل (مثلاً یک ساندویچ و بشقاب) در نسبت با یکدیگر قرار گرفته‌اند (یعنی ساندویچ توی بشقاب است) انگارهٔ نامنسجم و بدسازی است. چرا که واقعیت خود امری است متحد و یکپارچه و ظهور اعیان به‌صورت مجزا از هم و همچنین روابط میان آنها وهم‌آمیز است. از این منظر «حقایق» مربوط به امور جزئی، فقط و فقط می‌تواند جزئی‌نگر باشد و بس.

راسل، دوشادوش جی. ای. مور[۱۸] علیه ایده‌آلیسم در بریتانیا سر به شورش برداشت. مور از استدلال‌هایی بهره می‌گرفت که ریشه در عقل سلیم[۱۹] داشت و آنها را به زبان روزمره بیان می‌کرد امّا استدلال‌های راسل بر منطق و ریاضیات استوار بود که به «روش منطقی-تحلیلی»[۲۰] موسوم است. راسل با بسط شگفت‌انگیز دامنهٔ منطق همراه با ای. ان. وایتهد[۲۱] در کتاب ماندگار *اصول ریاضیات*[۲۲] نشان می‌دهد که می‌توان گزاره‌ها را در قالب‌های دقیقتر و گویاترِ منطقی بیان کرد. این امر گاه موجب می‌شود خطاهای موجود در گفتگوهای روزمره و همچنین مباحث فلسفی - نظیر ابهام، ایهام و سایر اشتباهاتی از این دست - آشکار گردد. راسل امید داشت با انجام این کار بتواند راهی پیدا کند تا به‌نحوی قابل قبول به‌لحاظ منطقی، از ابژه‌های عینی و خاص، ویژگی‌ها و روابطشان سخن بگوید؛ و با این عمل هم پاسخ محکمی به ایده‌آلیست‌ها بدهد و هم خطاهای موجود در استدلال‌هایشان را آشکار کند. نتیجهٔ این کار ویرانی ایده‌آلیسم بود، که تقریباً از جهان انگلیسی زبان رخت بربست و تحلیل منطقی در دل فلسفه‌پردازیِ قرن بیستم جای گرفت.

گرچه موضع راسل در طول زندگی‌اش تغییرات زیادی کرد، امّا روشی که برای پاسخگویی به همهٔ پرسش‌های خطیر فلسفی به‌کار می‌گرفت کمابیش یکسان بود. البته او هرگز از بابت این همه تغییر متأسف نبود و می‌گفت که رکود ذهن بسیار بدتر است تا بازبینی گاه به‌گاه آرای فلسفی. شاید بتوان گفت روش او بسیار مهمتر از پاسخ‌هایش بود. راسل نظر خود را دربارهٔ این فرآیند در متن زیر چنین بیان می‌کند:

> به نظرم تحقیق فلسفی، بنا به تجربهٔ من، از حالت کنجکاوی و ناخرسندی ذهن آغاز می‌شود که در آن شخص، کاملاً یقین دارد امّا نمی‌تواند بگوید راجع به چه چیزی. فرآیندی که از توّجه درازمدت حاصل می‌شود درست مثل نگاه کردن به چیزی است که از تودهٔ غلیظ مه به سمت فرد می‌آید ... به عقیدهٔ من کسانی که به تحلیل معترضند، می‌خواهند که ما به همان سایهٔ محو و تیرهٔ اوّلیه

مهمترین آثار

اصول ریاضیات (با همکاری ای. ان. وایتهد، ۱۹۱۰-۱۹۱۳ م.)
کتابی پرحجم و سه‌جلدی که به تبیین نظریهٔ ریاضیات راسل می‌پردازد. در این کتاب، نظریهٔ مهّم وی دربارهٔ انواع منطق‌گرایی[۳۰] و همچنین دفاع از آن مطرح شده است؛ این نظریه مدعی است که ریاضیات بخشی از منطق است.

مسائل فلسفه (۱۹۱۲ م.)
این اثر هنوز هم که هنوز است یکی از بهترین کتاب‌های مقدماتی بر فلسفه است. این کتاب کم حجم، نگاهی یکپارچه به فلسفه را با سبکی روشن و خواندنی به هم می‌آمیزد.

تاریخ فلسفهٔ غرب (۱۹۴۵ م.)
احتمالاً مشهورترین اثر راسل است. این کتاب بازنویسی استادانه و تبیین روشن کل تاریخ فلسفهٔ غرب است.

برتراند راسل: منطق و معرفت[۳۱] (۱۹۶۵ م.)
مجموعهٔ برخی از مهمترین مقالات راسل. از جمله «درس‌گفتارهایی دربارهٔ فلسفهٔ اتمیسم منطقی»، یعنی این دیدگاه که جهان از اتم‌های منطقی ساخته شده است و همه‌چیز اعم از ذرهٔ ناپایدار رنگ یا قطعهٔ بسیار کوتاه صوت، مسند، نسبت‌ها و حقایق همه و همه از این اتم‌ها تشکیل یافته‌اند.

اکتفا کنیم.

حتی اگر به روش راسل بیش از محتوای فکرش اهمّیت دهیم، باز هم این امر هیچ خللی به محتوای مذکور وارد نمی‌کند. تردیدی نیست که محتوای مذکور برای فلسفهٔ ریاضیات، معرفت‌شناسی و متافیزیک برگ و بار بسیاری داشته است.

معضل «جهان خارج»

پاسخ راسل به این پرسش که «ما چگونه ماهیّت اشیاء در جهان خارج را می‌شناسیم»، در نظر آورید. راسل کار خود را با تأمل بر تجربهٔ قابل ادراک حسی[۲۳] آغاز می‌کند. ما به‌ظاهر اشیائی مانند میز و صندلی و کتاب را می‌بینیم امّا اگر بیشتر دقت کنیم معلوم می‌شود که آنچه داریم می‌بینیم دقیقاً همان‌چیزی نیست که به‌طور معمول تصوّر دیدن آن را داریم. مثلاً خیال می‌کنیم که میز قهوه‌ای است، و احتمالاً یکدست قهوه‌ای است. امّا بخش‌هایی از میز، نسبت به بخش‌های دیگر نور را به صورت متفاوتی بازمی‌تاباند و اگر سرمان را بچرخانیم متوجه می‌شویم که جای این بخش‌ها هم عوض می‌شود. شکل ظاهری میز هم عوض می‌شود، یعنی اگر از بالا نگاه کنیم گرد است امّا از بغل، بیضی است. اگر پای افراد دیگری هم به‌میان بیاید، یعنی زوایای دید دیگری اضافه شود، مسئله از این هم که هست پیچیده‌تر می‌شود. پس وقتی ادعا می‌کنیم به یک میز نگاه می‌کنیم، چه چیزی را داریم می‌بینیم؟ «... میز واقعی، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، عیناً همان‌چیزی نیست که مستقیماً با دیدن یا لمس‌کردن یا شنیدن تجربه‌اش می‌کنیم. میز واقعی، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، به‌هیچ وجه بی‌واسطه مورد شناخت‌مان واقع نمی‌شود، بلکه استنتاجی است از آنچه که بی‌واسطه می‌شناسیم».

راسل این ظواهر دائماً در حال تغییر را «داده‌های حسی»[۲۴] می‌نامد. این داده‌های حسی است که بی‌واسطه به شناخت ما درمی‌آید، یعنی مستقیماً آن‌ها را می‌شناسیم، و دشوار بتوان تصوّر کرد که در موردشان مرتکب اشتباه شویم. در این‌جا به تنها چیزی که نیاز داریم وجود رابطه‌ای است بین داده‌های حسی و اشیاء؛ و راسل در این خصوص اذعان می‌کند دیدگاهی که اشیاء را به مثابهٔ جوهر یا ماده[۲۵] تلقی می‌کند، به‌کار نمی‌آید. ضروری است که مفهوم جدیدی از شیء ارائه شود که عبارت است از ساخت منطقی[۲۶] برآمده یا استنتاج شده از دل داده‌های حسی. دست‌کم بر اساس یک خوانش از دیدگاه راسل (چرا که شرح دیدگاه‌های او در طول زمان مرتباً تغییر می‌کند) اشیاء، مجموعه یا دسته‌ای از چشم‌اندازها یا دورنماها[۲۷] هستند. باید توجه داشته باشیم که گفتن چنین حرفی، به‌معنای آن نیست که ما وجود یک شیء را (در معنای متداول آن) از داده‌های حسی استنتاج می‌کنیم. بلکه راسل مدعی است اشیاء خود ساخت‌هایی منطقی هستند، و (لااقل در معنای سرراست آن) جوهرهایی در متن جهان خارج نیستند که موجب پدید آمدن داده‌های حسی شوند. احتمالاً در کمال ناخرسندی و حیرت متوجه خواهید شد که ساخت‌های (منطقی) چشم‌اندازها، خود چشم‌اندازند و بدین ترتیب گویا دچار خطای نحوی شده‌ایم و یک دانشجوی خوب رشتهٔ منطق می‌تواند این مسأله را برایمان حل کند.

همچنین ممکن است به این نتیجه برسید که ادعای مذکور، با فرض این‌که اصلاً حرفی برای گفتن داشته باشد، نوعی واقع‌گرایی استنتاجی[۲۸] است، یعنی صورتی از این دیدگاه است که



راسل به‌راستی فیلسوف متعهد و پرشوری بود. در اینجا او برای جمعیتی که در میدان ترافالگار[۲۹] و در اعتراض به سلاح‌های هسته‌ای گرد آمده‌اند، سخنرانی می‌کند.

وجود اشـیاء، ولو اینکه اشـیائی با سـاخت منطقی باشـند، به‌نحوی از داده‌های حسی استنتاج می‌شـود. اگر این تفسیر درست باشـد، آنگاه شـما هم می‌توانید مثل همهٔ کسـانی که به این نوع دیدگاه انتقاد دارند بگویید: طبق این نظر میز مذکور غیر قابل رؤیت خواهد بود و این حرف درست نیست.

البته ایراد کلی‌تری هم به دیدگاه‌ها و روش راسل وارد است، ایرادی که خودش هم متوجه آن شده بود. به‌نظر می‌رسد آراء و روش او، فلسفه را به شاخه‌ای از علوم یا منطق تقلیل داده و از جذابترین ویژگی خود جدا کرده، که همانا عبارت باشد از آزادی نظری یا سـرزندگی و نشـاطی که در تأمل فلسـفی وجود دارد. فروکاستن مسائل فلسفی به موضوعات خشک و پیچیدهٔ منطقی یا ریاضی، جهان را کسالت‌آور می‌سازد. راسل می‌گوید، اگر چنین حرفی درست بوده باشد:

> **تقصیر از من نیسـت، و به همین‌خاطر به‌خاطر خشـکی یا ملالت جهان، هیچ عذرخواهی یا دینی بر گردنم نمی‌بینیم. باید این را هم اضافه کنم که از نظر کسانی که علاقه‌ای به ریاضیات دارند، و آنها که ساخت‌های نمادین را دوست می‌دارند، چنین جهانی به‌راستی بهجت‌انگیز اسـت و اگر کسـی چنین احساسـی ندارد، تنها کاری که باید انجام دهد این است که به ریاضیات علاقه‌مند شود و آنگاه جهان را بسیار لذّت‌بخش خواهد دید.**

بعد از راسل فیلسوفان زیادی به این توصیه گوش داده‌اند، و بعضی از آن‌ها در محدود کردن مرزهای تأمل فلسفی پا را از او هم فراتر گذاشته‌اند. با همهٔ این اوصاف تردیدی نیست که به دلیل تأکیدات راسل بر منطق، جهان فلسفه برای خود او جهان بسیار لذّت‌بخشی بوده است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ راسل به فارسی:

- *علم ما به عالم خارج*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱، ۱۳۵۹.
- *مسائل فلسفه*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، ۱۳۴۷.
- *اخلاق و سیاست در جامعه*، ترجمهٔ محمود حیدریان، بابک، ۱۳۴۹.
- *تاریخ فلسفهٔ غرب*، ترجمهٔ نجف دریابندری، فرانکلین، ۱۳۵۱.
- *آموزش و زندگی بهتر*، ترجمهٔ ناهید فخرایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵.
- *تأثیر علم بر اجتماع*، ترجمهٔ محمود حیدریان، بابک، ۱۳۵۵.
- *حقیقت و افسانه*، ترجمهٔ منصور مشکین‌پوش، رازی، ۱۳۶۱.
- *عرفان و منطق*، ترجمهٔ نجف دریابندری، کتابهای جیبی، ۱۳۶۲.
- *جستارهای فلسفی*، ترجمهٔ میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- *قدرت*، ترجمهٔ نجف دریابندری، خوارزمی، ۱۳۶۷.
- *زندگی‌نامهٔ برتراند راسل به قلم خودش*، ترجمهٔ احمد بیرشک، خوارزمی، ۱۳۷۷.

دربارهٔ زندگی و آرای راسل نگاه کنید به:

- دیو رابینسون، جودی گراوز، *برتراند راسل: قدم اول*، ترجمهٔ پونه شریفی، پردیس دانش، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Bertrand Russell
۲ - set theory
۳ - *History of Western Philosophy*
۴ - *The Problems of Philosophy*
۵ - Trelleck
۶ - Monmouthshire
۷ - Wales
۸ - Lord Amberley
۹ - Kate Stanley
۱۰ - Baron Stanley of Alderly
۱۱ - Unitarian، این فرقه به آموزهٔ تثلیث اعتقادی نداشت.
۱۲ - *My Religious Reminiscences*
۱۳ - Trinity College
۱۴ - F. H. Bradley، فرانسیس هربرت بردلی (۱۸۴۶-۱۹۲۴) فیلسوف انگلیسی.
۱۵ - *Appearance and Reality*
۱۶ - propertied objects
۱۷ - Cosmic Experience
۱۸ - G. E. Moore، جرج ادوارد مور (۱۸۷۳-۱۹۵۸) استاد فلسفه در دانشگاه کمبریج.
۱۹ - common sense
۲۰ - logical-analytic method
۲۱ - A. N. Whitehead، آلفرد نورث‌وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) فیلسوف انگلیسی.
۲۲ - *Principia Mathematica*
۲۳ - perceptual experience
۲۴ - sense-data
۲۵ - substance
۲۶ - logical construction
۲۷ - perspective
۲۸ - inferential realism
۲۹ - Trafalgar
۳۰ - logicism
۳۱ - *Bertrand Russell: Logic and Knowledge*

لودویگ ویتگنشتاین

۱۸۸۹ - ۱۹۵۱ م.



بسیاری معتقدند که لودویگ ویتگنشتاین[۱] (۱۸۸۹- ۱۹۵۱ م.) مهمترین فیلسوف قرن بیستم است. اما طنزآمیز آن که احتمالاً شهرت وی ناشی از آن است که سیخ بخاری را به سمت فیلسوفی دیگر، کارل پوپر، نشانه رفته است.

این حادثه در جلسه‌ای اتفاق افتاد که انجمن علوم اخلاقی کمبریج در اکتبر سال ۱۹۴۶ برگزار کرده بود. روایت‌های مختلفی از این داستان نقل شده امّا وجه اشتراک همه‌شان این است که ویتگنشتاین در گرماگرم صحبت‌کردن دربارهٔ اعتبار یا بی‌اعتباری قوانین اخلاقی، یک سیخ بخاری برداشته و با حرکات سر و دست می‌خواسته نکته‌ای را روشن کند و بعد ناگهان صحنه را ترک کرده است. می‌گویند پوپر بعد از این قضیه مثالی در مورد قائده اخلاقی زده و گفته هیچ کس نباید سخنران میهمان را با سیخ بخاری تهدید کند.

زندگی‌نامه‌نویسانِ ویتگنشتاین همگی اذعان دارند، همان‌گونه که از این داستان نیز برمی‌آید، شخصیت ویتگنشتاین اگر نگوییم محکم، دست‌کم پرشور بوده است. او در بیستم آوریل سال ۱۸۸۹ میلادی در وین به‌دنیا آمد و کوچکترین فرزند لئوپولدینه و کارل ویتگنشتاین بود. پدر او از جملهٔ صاحبان صنایع اتریش و فردی ثروتمند و موفق بود و در جامعهٔ آن‌روز وین جایگاه برجسته‌ای داشت. خانهٔ ویتگنشتاین مرکزی فرهنگی در حدّ اعلای آن بود؛ برامس[۲] و مالر[۳] دائماً به آنجا رفت و آمد می‌کردند و مادر ویتگنشتاین از همان سنین کودکی او را تشویق می‌کرد که به موسیقی مورد علاقه‌اش بپردازد.

امّا تحصیلات رسمی ویتگنشتاین اندکی غیرمعمول بود؛ چرا که تا سن ۱۴ سالگی به مدرسه نرفت و وقتی هم که وارد آنجا شد خیلی موفق نبود. تصوّر می‌رفت که او هم مانند پدرش مهندس خواهد شد، چرا که در این زمینه استعداد خودش را بروز داده بود. و چون نتوانسته بود در دانشگاه فیزیک بخواند، برای تحصیل در رشتهٔ مهندسی نخست به برلین و سپس به منچستر[۴] سفر کرد و در همین شهر بود که به فلسفه علاقه‌مند شد. ویتگنشتاین کتاب *اصول ریاضیات* برتراند راسل را خواند و مفتون آن شد و بنا به توصیهٔ فرگه[۵]، که با او مکاتبه داشت، در سال ۱۹۱۲ میلادی به کمبریج رفت تا با راسل درس بگذراند.

نظریهٔ تصویری معنا

با این‌که از همان اول معلوم بود که ویتگنشتاین متفکر برجسته‌ای است، امّا مدّت زیادی در کمبریج نماند، بلکه ترجیح داد به مسافرت بپردازد. امّا با شروع جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴ میلادی این روال متوقف شد. ویتگنشتاین بلافاصله به ارتش اتریش پیوست و عمدتاً در جبههٔ شرق مشغول به خدمت شد. در طی همین دوران کار بر روی دست‌نوشته‌های کتابش را آغاز کرد، همان کتابی که بعدها *رسالهٔ منطقی- فلسفی*[۶] نام گرفت و به نخستین اثر مهّم وی تبدیل گردید.

رساله را سرانجام در سال ۱۹۲۲ میلادی و با کمک راسل منتشر کرد. این کتاب بسیار کوچک بود و هفتاد صفحه بیشتر نداشت، امّا ظاهراً ویتگنشتاین با نوشتن آن، دست‌کم برای مدتی، تصوّر می‌کرد که تمامی مسائل مهّم فلسفه را حل و فصل کرده است. *رساله*، به طرح نظریهٔ موسوم به نظریهٔ تصویری معنا[۷] می‌پردازد. و طبق آن، جهان از یک مجموعه حقایق اتمی[۸] تشکیل شده است. قضایا - به‌عنوان مثال: «گربه سیاه است» - تصاویری منطقی از حقایق واقعی یا محتمل در جهان است؛ به‌عبارت دیگر قضایا، نمایانگر وضعیت‌های ممکن امور در جهان است. اگر وضع اموری که یک قضیه به آن دلالت می‌کند تحقق داشته باشد، آنگاه آن قضیه صادق است. لذا ویتگنشتاین مدعی است که ساختار منطقی زبان، ساختار منطقی جهان را باز می‌تاباند.

لازم به ذکر است که دشوار بتوان استدلال ویتگنشتاین را به‌روشنی درک کرد مگر اینکه از مباحث مطرح‌شده در آثار کسانی همچون فرگه، راسل و وایتهد در زمینهٔ زبان و منطق، اطلاعات کافی در اختیار داشته باشیم. با این همه نکته‌ای کلی و پرکشش دربارهٔ استدلال ویتگنشتاین در *رساله* به‌چشم می‌خورد، و آن عبارت است از این دیدگاه که: زبان یا اجازه می‌دهد به‌وضوح از چیزی سخن بگوییم و یا اصلاً در آن باره هیچ چیزی نمی‌توانیم بگوییم: «آنچه که می‌توان گفت، به‌روشنی می‌توان گفت و آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت، می‌باید درباره‌اش خاموش ماند».

به‌علاوه، زبان حدّ تفکر را نشان می‌دهد؛ بنابراین اگر نتوان به وضوح از چیزی سخن گفت، امکان ندارد

بتوان درباره‌اش تفکر کرد و به یاوه‌اندیشی دچار نگشت. یکی از دلایل اهمّیت این استدلال آن است که ویتگنشتاین را به این نتیجه رساند که حوزهٔ فعالیّت فلسفه بسیار محدود است. و عمدتاً عبارت است از نظارت بر محدودیت‌های زبان. ویتگنشتاین در پایان رساله جملهٔ مشهوری دارد مبنی بر این‌که: «قضایای من از این حیث روشنگرند: هر کس که منظور من را می‌فهمد، سرانجام آنها را بی‌معنا می‌یابد».

در هر صورت ویتگنشتاین پس از انتشار رساله، همین نکته را دستاویز خود قرار داد و برای مدّتی فلسفه را به فراموشی سپرد. به اتریش رفت و در آنجا به‌عنوان معلم مدرسه مشغول به‌کار شد. امّا در انجام این کار خیلی هم موفق نبود. او را متّهم کردند به اینکه روش تدریسش کمابیش مستبدانه است و از قرار معلوم یک‌بار یک دانش‌آموز دختر را هم مورد ضرب و شتم قرار داده است (البته ظاهراً در اینجا از سیخ بخاری استفاده نکرده بود!). سرانجام کار تدریس را رها کرد و باغبان یک صومعه شد. در این زمان اتفاق جالبی افتاد. ویتگنشتاین با چند تن از فیلسوفان حلقهٔ وین[9] و به‌ویژه با موریتس شلیک[10] به بحث پرداخت، و به این نتیجه رسید که شاید *رساله* همهٔ مسائل خطیر فلسفی را حل نکرده باشد.

این بازنگری، به پدید آمدن دورهٔ متأخر فلسفهٔ ویتگنشتاین منجر شد که مسائل مطرح‌شده در آن از بسیاری جهات با آرای فلسفی دورهٔ متقدمش در تضاد بود. و از همه مهمتر ویتگنشتاین به این نتیجه رسید که تصوّر اینکه زبان نظام ثابتی است و قضایای بنیادین آن نمایانگر وضعیت‌های امور در جهان است، اساساً نادرست است. بلکه زبان امری است چندوجهی و وابسته به زمینه[11]؛ به کارهای مختلفی می‌آید و کارهای گوناگونی را به انجام می‌رساند. به همین دلیل است که نمی‌توان به‌سادگی مدعی شد که فی‌المثل این جمله که «من هم دوستت دارم» بدون در نظر گرفتن زمینهٔ گفته شدنش، فهم شود. اگر این حرف را در جواب یک توهین بگویند، معنای اراده شده از آن بسیار متفاوت است از هنگامی که این جمله در موقعیتی عاشقانه و در جواب یک عاشق به زبان بیاید. معنا از رفتار کاربران زبان و زمینه‌ای که کاربران مذکور از افعال گفتاری[12] بهره می‌گیرند، جداشدنی نیست.

پژوهش‌های فلسفی

ویتگنشتاین این آرای جدید دربارهٔ زبان و معنا را به‌شکلی برجسته در کتاب *پژوهش‌های فلسفی*[13] خود آورده است، اثری که تنها پس از مرگش منتشر شد. او در این اثر می‌کوشد نشان دهد که زبان معنای خود را از نحوهٔ کاربردش می‌گیرد: «در بسیاری موارد - البته نه همیشه - وقتی کلمهٔ «معنا» را به کار می‌بریم تعریفش این است که: معنای یک واژه عبارت است از کاربرد آن در زبان».

مفهومی که ربط وثیقی با این نظر دارد عبارت است از «بازی زبانی»[14]؛ یعنی روش و زمینه‌ای که واژگان در آن به کار گرفته می‌شوند، همه و همه به «بازی»‌ای که در جریان است بستگی دارد. مفهوم «بازی زبانی» توجه ما را به این حقیقت معطوف می‌کند که زبان به فعالیّت‌هایی ویژه یا به «شکل‌های زندگی»[15] خاص وابسته است. ویتگنشتاین در این زمینه از نمونه‌های زیر یاد می‌کند: دستور دادن، اطاعت کردن؛ گزارش یک رویداد؛ بررسی یک واقعه؛ نظریه‌پردازی؛ لطیفه‌گویی؛ سوگند خوردن و قصه تعریف کردن. بخش عمده‌ای از *پژوهش‌ها*، معطوف است به معیّن کردن تفاوت‌ها در درون بازی‌های زبانی گوناگون و بین آنها.

مهمترین آثار

رسالهٔ منطقی فلسفی (۱۹۲۲ م.)

مهمترین کتاب ویتگنشتاین در دورهٔ متقدم و یکی از آثار کلاسیک فلسفی در قرن بیستم. در این کتاب نظریهٔ تصویری معنا مطرح می‌شود که طبق آن گزاره‌های معنادار نمایانگر وضعیت‌های معیّن امور در جهان است. این کتاب با وجود حجم بسیار کم (بیست هزار کلمه) بسیار تأثیرگذار، و از نوشته‌های کسانی همچون فرگه، راسل و وایتهد ملهم بوده است.

پژوهش‌های فلسفی (۱۹۵۳ م.)

مهمترین اثر ویتگنشتاین در دورهٔ متأخر. این اثر تبیین نظام‌مند آرای اوست دربارهٔ زبان و معنا. همچنین در آن مفاهیمی نظیر «بازی زبانی» و «شکل زندگی» تحلیل شده است و به تبیین این رأی نیز پرداخته که واژگان معنای خود را از قوانین حاکم بر کاربردشان به‌دست می‌آورند.

کتابهای آبی و قهوه‌ای[18] (۱۹۵۸ م.)

هرچند این دو کتاب پس از مرگ ویتگنشتاین منتشر شد امّا در اصل متعلق به اواسط دههٔ ۱۹۳۰ میلادی است. ویتگنشتاین این نوشته‌ها را در کلاس درس، به شاگردانش دیکته می‌کرده و درمجموع مقدمه‌ای مفید بر آرای متأخر او محسوب می‌گردد.

درباب یقین[19] (۱۹۶۹ م.)

مجموعه‌ای از یادداشت‌ها دربارهٔ معرفت‌شناسی - دانش و یقین- که در یکی دو سال آخر عمر ویتگنشتاین نوشته شده است و عمدتاً از دفترچه یادداشت‌های او گردآوری شده است.

زبان خصوصی

شاید بحث‌برانگیزترین قسمت کتاب *پژوهش‌ها*، بخشی است که ویتگنشتاین در آن به اقامهٔ استدلال علیه امکان وجود «زبان خصوصی»[16] می‌پردازد. نحوهٔ ارائهٔ استدلال مذکور چندان نظام‌مند نیست که ابتدا مقدماتی مطرح شده باشد و سپس از این مقدمات استنتاج و نتیجه‌گیری شود. بلکه درست همانند نثر و سبک کتاب، در چند گزارهٔ کوتاه و بدون توضیح معانی و منظور آنها بیان شده است.. به همین دلیل است که از استدلال مذکور تفسیرهای مختلفی وجود دارد؛ لذا آنچه که در زیر می‌آید تنها یکی از تفسیرهای موجود است.

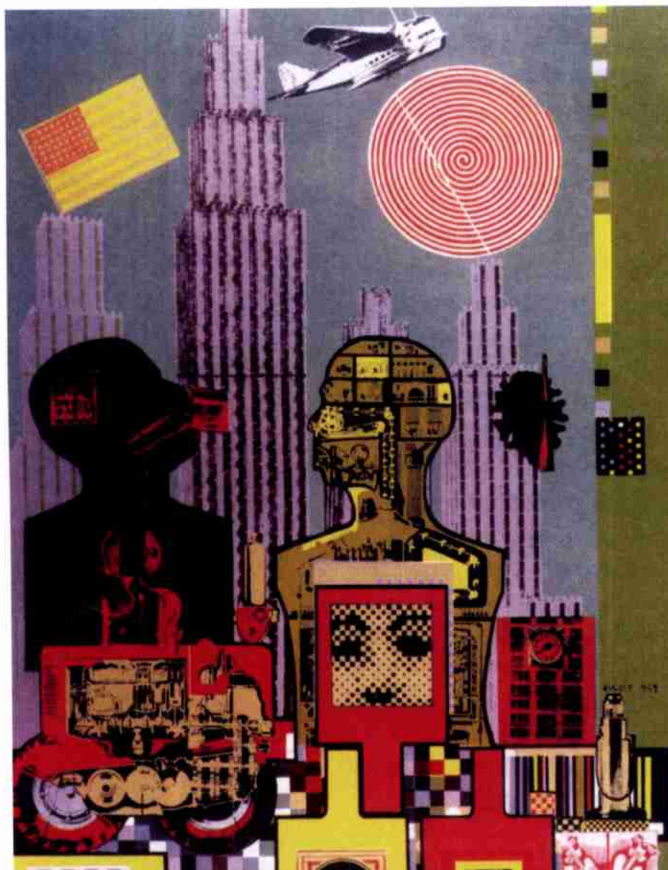
ویتگنشتاین می‌پرسد آیا می‌توان «زبانی را تصوّر کرد که در آن یک شخص بتواند به تجربهٔ درونی خود - یعنی به احساسات، حالات و غیره - شکل نوشتاری یا آوایی ببخشد، مشروط بر آن‌که تک‌تک واژگان این زبان تنها و تنها به آنچه که شخص گوینده می‌داند ارجاع شود ... و هیچ کس دیگری نتواند آن زبان را بفهمد».

او برای بررسی امکان چنین امری، شخصی را تصوّر می‌کند که هربار احساس خاصی را تجربه می‌کند در دفترچه یادداشت‌های روزانه‌اش حرف «سین» را می‌نویسد؛ به این ترتیب به‌نظر می‌رسد می‌توان به تعریفی ظاهراً خصوصی از حرف «سین» دست یافت؛ هر بار که آن احساس خاص رخ می‌دهد و فقط و فقط در همین موارد، حرف «سین» در ذهن یا نوشتار شخص باز تولید می‌شود، و لذا ارتباط دائمی میان «سین» و آن احساس پدید می‌آید، که همان معنای آن نشانه باشد.

امّا ویتگنشتاین این استدلال را از یک حیث محل اشکال می‌داند. معلوم نیست اصلاً بتوانیم میان نشانهٔ «سین» و احساس مربوط به آن ارتباطی برقرار کنیم که وقتی در آینده از این نشانه استفاده کنیم، مطمئن باشیم که آن‌را درست به‌کار می‌گیریم. به‌عبارت دیگر در زبان خصوصی تفاوت روشنی میان به یادآوردن کاربرد صحیح یک نشانه، و «اعتقاد پیدا کردن» به این‌که شخص به‌راستی کاربرد صحیح آن نشانه را به‌خاطر می‌آورد، وجود ندارد. درنتیجه نشانه بی‌معنا خواهد بود؛ چرا که هیچ معیاری نیست که تعیین کند آن نشانه به‌درستی به‌کار گرفته شده است. ویتگنشتاین نتیجه می‌گیرد که پس نمی‌توان زبان خصوصی‌ای داشت که به احساس خاصی اشاره کند؛ واژگان معنای خود را از کاربردشان در نزد عموم مردم به‌دست می‌آورند.

درست است که ویتگنشتاین در آثار دورهٔ متأخر خود بسیاری از استدلال‌های *رساله* را رد کرد امّا اشتباه است اگر تصوّر کنیم که این دو دورهٔ فکری هیچ پیوستگی با هم نداشته‌اند. مهمتر از همه اینکه دیدگاه ویتگنشتاین دربارهٔ ماهیّت فلسفه هیچ تغییری نکرد. او بر این باور بود که وظیفهٔ فلسفه عبارت است از کشف و تحلیل روش‌های مختلفی که زبان ما را به سوء فهم و آشفته‌اندیشی دچار می‌کند. همان‌طور که در *پژوهش‌ها* می‌گوید: فلسفه «نبردی است علیه مسحورشدگی اندیشه‌مان به دست زبان».

ویتگنشتاین یکی از



ویتگنشتاین در نیویورک، از مجموعهٔ چاپ سیلک‌اسکرین (چاپ توری) که ادوآردو پائولُتسی[17] بر اساس زندگی و نوشته‌های ویتگنشتاین طراحی و اجرا کرده است.

تأثیرگذارترین فیلسوفان بزرگ است و آثارش تأثیرات بسیار وسیعی داشته است. به‌عنوان مثال پدید آمدن «فلسفهٔ زبان روزمره» پس از جنگ جهانی دوم به‌خوبی گواه این مدعاست. البته تأثیرگذاری او دلایل دیگری هم دارد که به تفکرات فلسفی‌اش مرتبط نیست. از جمله شخصیت محکم او که شهرهٔ عام و خاص است. او معلّمی ماهر، فوق‌العاده و سختگیر بود. بسیاری از کسانی که در جلسات سخنرانی او در کالج ترینیتی حاضر می‌شدند، نمی‌توانستند باور کنند که فلسفه به راه دیگری غیر از آنچه که او نشان داده برود. او از این حیث هم منحصر به‌فرد بود که اهل تحقیق و تتبع در فلسفه نبود؛ اطلاعات او راجع به متون کلاسیک و بنیادین فلسفه اندک بود و از همه مهمتر این‌که دانشجویانش را تشویق می‌کرد که این متون را نخوانند. با این‌حال خودش دو اثر کلاسیک پدید آورد که هرکدام از آنها برای تثبیت شهرتش به‌عنوان یک فیلسوف بزرگ کفایت می‌کرد. از همین‌رو به‌راحتی می‌توان فهمید که چرا برتراند راسل او را بزرگترین متفکر دوران خود می‌داند.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ ویتگنشتاین به فارسی:

- *رسالهٔ منطقی- فلسفی*، ترجمهٔ محمود عبادیان، انتشارات جهاد دانشگاهی (تهران)، ۱۳۶۹.
- *دربارهٔ رنگ‌ها*، لیلی گلستان، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- *فرهنگ و ارزش*، ترجمهٔ امید مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۱.
- *نامه‌هایی به پائول انگلمان و لودویگ فون فیکر*، ترجمهٔ امید مهرگان، فرهنگ کاوش، ۱۳۸۱.
- *درباب یقین*، ترجمهٔ موسی دیباج (تندیس، ۱۳۸۰)؛ ترجمهٔ مالک حسینی (هرمس، ۱۳۸۳).
- *برگه‌ها*، ترجمهٔ مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- *یادداشت‌ها ۱۹۱۴-۱۹۱۶*، ترجمهٔ موسی دیباج، مریم حیات‌شاهی، سعاد، ۱۳۸۵.
- *کتاب‌های آبی و قهوه‌ای*، ترجمهٔ ایرج قانونی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.

دربارهٔ زندگی و آرای او نگاه کنید به:

- یوستوس هارت ناک، *ویتگنشتاین*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- دیوید فرانسیس پیرز، *ویتگنشتاین*، ترجمهٔ نصرا... زنگویی، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
- هاورد مانس، *درآمدی به فلسفهٔ ویتگنشتاین*، ترجمهٔ سهراب علوی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- پل استراترن، *آشنایی با ویتگنشتاین*، ترجمهٔ علی جوادزاده، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- ماری مک گین، *ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی*، ترجمهٔ ایرج قانونی، نشر نی، ۱۳۸۴.
- پیتر مایکل استفن هکر، *ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین*، ترجمهٔ سهراب علوی‌نیا، هرمس، ۱۳۸۵.
- ویلهلم فوسنکول، *گفتنی‌ها- ناگفتنی‌ها: سه مقاله دربارهٔ فلسفهٔ ویتگنشتاین*، هرمس، ۱۳۸۵.
- سروش دباغ، *سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفهٔ ویتگنشتاین*، صراط، ۱۳۸۶.
- دیوید ادموندز، جان آیدینو، *ویتگنشتاین- پوپر و ماجرای سیخ بخاری*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.
- کی. تی. فن. *مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین*، ترجمهٔ کامران قره‌گزلی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Ludwig Wittgenstein

۲ - Brahms، یوهان برامس (۱۸۳۳-۱۸۹۷ م.) موسیقی‌دان معروف آلمانی.

۳ - Mahler، گوستاو مالر (۱۸۶۰-۱۹۱۱ م.) آهنگساز معروف اتریشی.

۴ - Manchester

۵ - Frege، گوتلیب فرگه (۱۸۴۸-۱۹۲۵ م.) ریاضی‌دان، منطق‌دان و فیلسوف آلمانی.

۶ - *Tractatus Logico-Philosophicus*

۷ - picture theory of meaning

۸ - atomic، منظور گزاره‌هایی است که تجزیه‌ناپذیر بوده و به صورت‌هایی ساده‌تر قابل تجزیه نیست.

۹ - Vienna Circle، گروهی از فیلسوفان که پس از آنکه موریس شلیک به دانشگاه وین رفت، به‌دور او جمع شدند و حلقهٔ وین را تشکیل دادند و دو باور مهم فلسفی داشتند، یکی این‌که تجربه تنها منبع معرفت است و دیگر این‌که تحلیل منطقی با استفاده از منطق نمادین بهترین راه برای حل مسائل فلسفی است.

۱۰ - Moritz Schlick، موریتس شلیک (۱۸۸۲-۱۹۳۶ م.) فیلسوف آلمانی و بنیانگذار پوزیتیویسم منطقی و همچنین حلقهٔ وین.

۱۱ - context

۱۲ - speech act

۱۳ - *Philosophical Investigations*

۱۴ - language game

۱۵ - Lebensforms

۱۶ - private language

۱۷ - Eduardo Paolozzi

۱۸ - *The Blue and the Brown Books*

۱۹ - *On Certainty*

مارتین هایدگر

۱۸۸۹ - ۱۹۷۶ م.



اغلب فیلسوفان قرن نوزدهم آلمان به‌نحوی در پی مواجهه با پرسش‌های خطیری نظیر خدا، زمان، و هستی بودند. مارتین هایدگر[1] (۱۸۸۹- ۱۹۷۶ م.) از جمله موفقترین این افراد بود.

سفسطه[2] عبارت است از فساد[3] استدلال. شاید متداول‌ترین نوع آن، سفسطهٔ «استدلال علیه فرد»[4] باشد، و استدلالی است که نه بر گزاره‌ها یا کیفیت استدلال شخص گوینده بلکه علیه خود او اقامه می‌گردد. نیازی به گفتن نیست که حتی یک تبهکار تمام‌عیار هم می‌تواند استدلال‌های محکمی ارائه کند. یک جانی هم می‌تواند حرف درستی بزند. این‌که بگوییم فردی جنایت‌کار است هیچ خدشه‌ای به صدق گزاره‌های او وارد نمی‌کند. اجازه دهید در هنگام بحث از فلسفهٔ مارتین هایدگر این اصل منطقی را عمیقاً به‌خاطر بسپاریم، گرچه برخی افراد به‌راحتی نمی‌توانند این‌کار را انجام دهند.

هایدگر در روستایی کوچک در ناحیهٔ جنگل سیاه آلمان به‌دنیا آمد و پسر بزرگتر فریدریش و یوهانا هایدگر بود، البته آنها دوتا پسر بیشتر نداشتند. او گرایش‌های مذهبی داشت و کوشید تا کشیشی یسوعی شود امّا به‌دلیل مشکلات و بیماری‌های جسمی وی را نپذیرفتند. هایدگر به مطالعهٔ الهیات، فیزیک، ریاضیات و فلسفه در دانشگاه فرایبورگ[5] پرداخت و در همین جا بود که تحت تأثیر نوشته‌های هوسرل قرار گرفت. جنگ جهانی اول موجب ایجاد وقفه در تحصیلاتش شد و مدّت کوتاهی به خدمت ارتش در آمد. با وجود ترفیع و ارتقاء درجه در همین مدّت کوتاه، باز هم به دلیل مشکلات جسمی ظرف یک‌سال از خدمت مرخص شد. مدرک دکترای خود را با رساله‌ای که دربارهٔ نسبت بین فلسفه و روان‌شناسی نوشته بود اخذ کرد و سرانجام به تدریس فلسفه در دانشگاه فرایبورگ پرداخت و از محل شهریه‌های دانشگاه حقوق مختصری دریافت می‌کرد.

هوسرل به تدریس در دانشگاه فرایبورگ پرداخت و هایدگر دستیار او شد امّا در نهایت از معرفت‌شناسی و روش استادش فاصله گرفت و به راه خود رفت. نتیجهٔ این‌کار کتاب *هستی و زمان*[6] بود. موفقیت این اثر و همچنین بازنشسته شدن هوسرل موجب گردید که هایدگر منصب بالایی در این دانشگاه به‌دست آورد و سرانجام در سال ۱۹۳۳ میلادی به ریاست دانشگاه رسید.

هایدگر همچنین به عضویت حزب ناسیونال سوسیالیست در آمد و با لباس‌های رسمی حزب در جلسات عمومی آن شرکت می‌کرد. او در سخنرانی معارفهٔ خود در دانشگاه با عنوان «اعتماد به‌نفس دانشگاه‌های آلمان» اندکی هم دربارهٔ مأموریت معنوی مردم، تقدیر راستین آلمان، نقش رئیس جدید دانشگاه در هدایت دانشجویان و هیئت علمی به سوی منزلت بخشیدن و اعتلای بیشتر مردم آلمان سخن گفت. هایدگر در سخنرانی بعدی خطاب به دانشجویان متذکر شد که: «پیشوا، به‌تنهایی نمودگار حال و آیندهٔ راستین آلمان و قانون آن است». او آنچه را که به‌نظرش تفکرات نامناسب برخی دانشجویان و اعضای هیئت علمی دانشگاه می‌دانست، به مقامات مسئول گزارش می‌کرد.

پس از جنگ، کمیتهٔ پاکسازی نازی‌ها در فرایبورگ متوجه شد که هایدگر در حزب نازی منصب بالایی داشته و دانشجویان را علیه همکلاسی‌هایشان تحریک می‌کرده است. او را از مقام تدریس خلع کردند، حقوقش قطع شد و تا سال ۱۹۵۱ میلادی ممنوع‌التدریس گردید. هایدگر مدّتی پناهنده شد. و پس از مدّتی به‌عنوان استاد بازنشسته اجازهٔ تدریس یافت، امّا دیگر هرگز در آلمان درس نداد. و با وجود اصرار دوستان مشهورش، از جمله هربرت مارکوزه[7]، هرگز در انظار عموم از فعالیّت‌های خود در طول جنگ سخن نگفت و از این بابت عذرخواهی نکرد.

مسألهٔ هستی

هستی و زمان کتابی است غریب و نامتعارف امّا اصیل و دست اول، و به مسأله ویژه‌ای می‌پردازد که هایدگر آن‌را «مسألهٔ هستی» می‌نامد. هایدگر معتقد بود که هم تفکرات فلسفی و هم اندیشه‌های روزمره تا حدودی ماهیّت راستین این امر را که «هست بودن یک چیز به‌چه معناست»، مخفی می‌کند و طرح فکری‌اش این بود که هستی را به‌روشی صحیح و مناسب مورد کشف و بازاندیشی قرار دهد. او بر این باور بود که فیلسوفان پیشاسقراطی به‌درستی با هستی در تماس بودند و برداشت صحیحی از آن داشتند، امّا فلسفه از زمان ایشان

به بعد در محو و پنهان کردن هستی کوشیده است. بخشی از تلاش او این بود که این برداشت کهن را از نو زنده کند. عمده‌ترین مشکل در این مسیر ناشی از «مفاهیم» بود و این امر خود را در بحث‌هایی که راجع به هستی می‌شد، نمایان می‌کرد. طبعاً راه حل آن هم عبارت بود از ابداع واژگان نو، که باز به عقیدهٔ افراد زیادی موجب دشواری بیش از حدّ موضوع می‌گردید. شاید لازم است کمی با اغماض با این قضیه برخورد کنیم. اگر هایدگر راست بگوید و زبان مورد استفادهٔ ما، موضوع مورد بحث‌مان را در پردهٔ ابهام فرو ببرد، چه کار دیگری می‌توان انجام داد به‌جز ابداع واژگان نو و یا استفادهٔ نامتعارف از همان واژگان کهنه؟

یکی از این واژگان نو «دازاین»[۸] است که به گونه‌های مختلفی تعبیر شده از جمله «هستنده‌ای که هر یک از خودِ ماست» یا «هستی - در - جهان». به این دلیل از این اصطلاح خشک و خالی استفاده شده که هیچ پرسشی را برنیانگیزد، و هیچ مفهومی را از شخص یا انسان، به‌جز آنچه که هستیم، پیش‌فرض نگیرد. به‌نظر می‌رسد هایدگر تصوّر می‌کند پی بردن به کُنه هستی، مستلزم ملاحظهٔ نوع خاصی از هستی، یعنی ما است، که پرسش «هستی چیست؟» پاره‌ای بنیادین و یا دست‌کم از اجزای اصلی تشکیل دهندهٔ آن است.

سوءبرداشت‌های فلسفی از ماهیّت هستی انسان بسیار فراوان است. بنابراین به‌نظر هایدگر: «... همهٔ تصوّرات متعین و سنتی را از نفس، سوژه، شخص، اگو (خود)، یا آگاهی در روان‌شناسی و روان‌درمانی باید کنار گذارد تا فهمی یکسر تازه جایگزین آن گردد. شاید بتوان این دیدگاه نو را دربارهٔ ساخت بنیادین هستی انسان دازاین یا «هستی -در -جهان» نام نهاد».

شخص چیست؟

برداشت دکارت را از شخص در نظر بیاورید. او شخص را متشکل از اتحاد دو جوهر مجزا از هم می‌داند که یکی ذهنی است و دیگری فیزیکی. ما معمولاً تصوّر می‌کنیم که جهان اشیاء، جهان فیزیکی است پس تکلیف آن پارهٔ خودمان که ذهنی است چه می‌شود؟ اگر فرض کنیم که انسان از دو پاره تشکیل شده که یکی فیزیکی است، مثل هر شیء دیگری در جهان، و دیگری ذهنی، یعنی امری اندیشنده که هیچ شباهتی به اشیاء فیزیکی ندارد، آنگاه جایگاه واقعی‌مان در جهان مبهم و نامعلوم است. به‌ویژه ماهیّت‌مان به‌عنوان «هستی - در - جهان»، یعنی هستنده‌هایی که با جهان نسبتی تنگاتنگ دارند، مغفول واقع می‌شود. دیدگاه دکارتی ما را از واقعیت فیزیکی منقطع می‌کند.

به همین دلیل بخش عمده‌ای از طرح هایدگر عبارت است از روشن ساختن ویژگی‌های بنیادین دازاین، یعنی بازنگری مفهومی در آنچه که خودِ ماست و برداشتی که از نسبت‌مان با جهان به‌دست می‌آورد. هایدگر سه تا از این ویژگی‌ها را بر می‌شمرد: واقع‌شدگی[۹]، وجودمندی یا اگزیستانس[۱۰] و درافتادگی[۱۱].

ویژگی‌های دازاین

دازاین، به یک معنا، از پیش اینجاست. یک جنبه از شرایط انسان، که هایدگر آن‌را «واقع شدگی» می‌نامد، عبارت است از پرتاب شدن او به جهان، گویی که در گذشته طوفانی برخاسته، انسان به قایق نجاتِ زندگی درآویخته و به همان حال رها شده است، یا پیشاپیش جزئی بوده از نمایشی در حال اجرا. مثل این‌که ناگهان از وسط یک زندگی سر برآوریم و متوجه شویم جایی هستیم که حاصل برخی وقایع یا تصمیم‌گیری‌ها در گذشته است و اکنون هیچ تسلطی بر آن وقایع نداریم. این همان واقع‌شدگی دازاین

مهمترین آثار

هستی و زمان (۱۹۲۷ م.)

جذابترین اثر هایدگر. این کتاب نخستین اثر مهّم دانشگاهی او به‌شمار می‌آید، و باعث شد بتواند به‌طور تمام وقت به تدریس در دانشگاه ماربورگ[۱۶] بپردازد. کتاب مذکور تحلیلی است مفصّل و فنی (و به عقیدهٔ برخی تعمداً دشوارنوشت) دربارهٔ ماهیّت انسان و رابطهٔ بنیادین آن با زمان. این اثر مفهوم «دازاین» یا «هستی- در- خود» را طرح کرده، می‌کوشد ذات این هستی را آشکار کند.



مارتین هایدگر، در لباس سنتی باواریایی[۱۵] پس از جنگ جهانی دوم. از آنجا که هایدگر نپذیرفت به‌خاطر حمایت خود از هیتلر در طول دوران حکومت نازی‌ها عذرخواهی کند، از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰ میلادی ممنوع‌التدریس شد.

است و عبارت است از این حقیقت که دازاین گذشته‌ای دارد و روند شکل‌گیری‌اش در زمان حال تا حدی به واسطهٔ همین گذشته است.

با این‌که بخشی از دازاین به‌سبب گذشته شکل می‌گیرد امّا نسبت به آینده احساس آزادی می‌کند. دازاین صرفاً به‌واسطهٔ گذشته‌ای تغییرناپذیر تقوّم نمی‌پذیرد، بلکه آیندهٔ ممکن و گشاده، و همچنین مسئولیتی که این آینده به همراه دارد نیز در این میان مؤثر است. این همان اگزیستانس دازاین است که در جهت مخالف واقع‌شدگی عمل می‌کند، یعنی معطوف به گذشته نیست بلکه رو به آینده دارد.

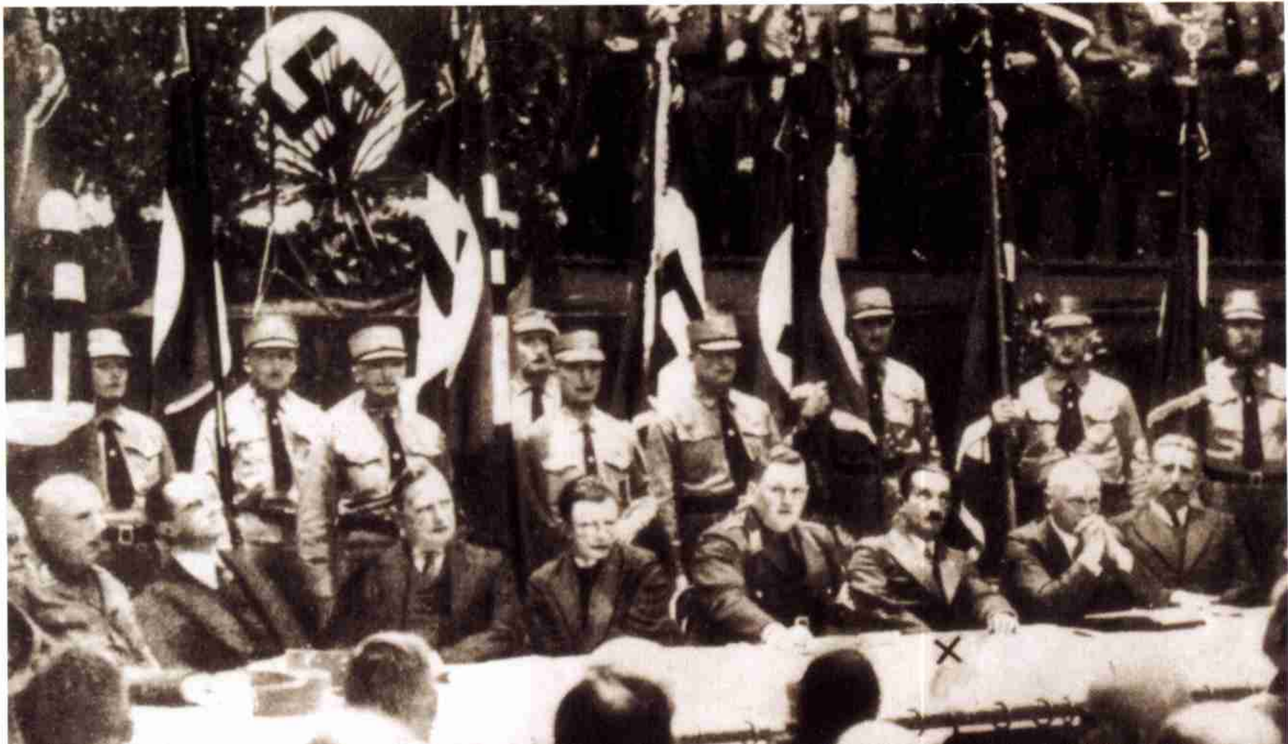
گفتیم که خود اصیل هم عبارت است از عوامل تعیین‌کننده در گذشته و هم امکانات آینده، سومین ویژگی دازاین یعنی درافتادگی، نمودگار ظرفیت انسان در چشم‌پوشی هم از گذشته و هم از آینده است. دازاین، به‌عنوان هستی در جهان، خویش را به دست دغدغه‌های روزمره لحظهٔ حال می‌سپارد. افق‌های گذشته و آینده، به لحظهٔ موقتِ اکنون، فروکاسته می‌شوند. این همان واقعیت روشن زندگی ما انسان‌هاست که از بخش‌های عمده‌ای از ماهیّت، گذشته و آیندهٔ خویش چشم می‌پوشیم و خود را وقف روزمرگی می‌کنیم. ما به‌راستی بحر زندگی را به کوزه می‌پیماییم.

از آنچه که گفتیم پیداست ماهیّت هستی، چنانکه ملاحظات مربوط به ماهیّت دازاین نشان می‌دهد، عمیقاً با زمان همبسته است. درک این امر خود بخشی از پاسخ هایدگر است به پرسش هستی. او می‌نویسد: «زمان‌مندی در هر برون‌خویشی‌ای خود را به‌تمامی می‌زماند. به‌دیگر سخن کلّیت کل ساختار این اگزیستانس، واقع‌شدگی و درافتادگی یا، به بیانی دیگر، وحدت ساختار پروا در وحدت برون‌خویشانهٔ زمانیدنِ پراپر فعلیِ زمانمندی، بنیاد دارد».[۱۲]

شاید زبان این جمله به‌راحتی قابل فهم نباشد، امّا لبّ کلام این است که ادراک دقیق ماهیّت هستی، مستلزم ملاحظهٔ دقیق زمانِ انسان، در تمامیت خود است. باید از دل‌مشغولی فعلی‌مان به زمان حال فراتر رویم. زمانِ انسان علاوه بر این‌که گذشته و حال دارد، اساساً زمانی است واجد حد. پاره‌ای از معنای راستین دازاین منوط است به فهم عوامل تعیین‌کننده در گذشته، دغدغه‌های اکنون، و در عین حال هشیارگی نسبت به امکانات آینده. این امر مستلزم هشیارگی نسبت به یک امکانِ خاص و ناگزیر در آینده است: یعنی امکان مرگ. خودِ اصیل نسبت‌های گوناگون خویش را با زمان، در پرتو گذشته، حال و آیندهٔ دارای حدّ به نوعی وحدت تبدیل می‌کند و بر همین مبنا در جهان دست به کنش می‌زد.

تردیدی نیست که هایدگر بر جریان‌های فکری معاصر و به‌ویژه بر فلسفهٔ قاره‌ای تأثیرات بسیاری داشته

هایدگر (در سمت راست تصویر که با علامت ضربدر نشان داده شده است) در جلسهٔ حزب نازی در دانشگاه فرایبورگ، یعنی همان‌جایی که در طول جنگ جهانی دوم به‌عنوان رئیس آن خدمت می‌کرد.



است. تأثیر او بر سارتر و جنبش اگزیستانسیالیسم در فلسفه مشهود است، گرچه سارتر می‌کوشید به‌سختی خود را از بند آن برهاند. بی‌شـک دغدغه‌های کنونی ساختارشـکنی[۱۳]، خصوصاً در نزد ژاک دریدا[۱۴] و برخی فیلسوفان فمینیست، البته به‌عنوان گونه‌ای نقد ادبی، عمیقاً مدیون هایدگر است. منتقدان مارکسیست و سوسیالیست تقریباً در تمام نحله‌های آن، در آراء هایدگر مطالب دندان‌گیری می‌یابند. حجم نوشته‌های هایدگر پس از تعلیق‌اش از تدریس، بسیار زیاد است و هنوز بخش عمده‌ای از آن به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر نشده است. و همین امر به‌تنهایی نشان می‌دهد که اهمّیت راستین هایدگر در تاریخ فلسفه، هنوز آن‌طور که باید و شاید شناخته نشده است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ هایدگر به فارسی:

- *فلسفه چیست؟*، ترجمهٔ مجید مددی، نشر تندر، ۱۳۶۷.
- *راه‌های جنگلی*، ترجمهٔ منوچهر اسدی، درج، ۱۳۷۸.
- *متافیزیک چیست؟*، ترجمهٔ سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
- *مفهوم زمان و چند اثر دیگر*، ترجمهٔ علی عبداللهی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- *پایان فلسفه و وظیفهٔ تفکر*، ترجمهٔ محمدرضا اسدی، اندیشهٔ امروز، ۱۳۸۴.
- *مفهوم زمان*، ترجمهٔ محمد رنجبر و نادر پورنقشبند، پرسش، ۱۳۸۴.
- *معنای تفکر چیست؟*، ترجمهٔ فرهاد سلیمانیان، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵.
- *هستی و زمان*، ترجمهٔ سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.

دربارهٔ زندگی و آرای هایدگر نگاه کنید به:

- الزبیتا اتینگر، *هانا آرنت و مارتین هایدگر*، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- بابک احمدی، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- بابک احمدی، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- والتر بیمل، *بررسی روشنگرانهٔ اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمهٔ بیژن عبدالکریمی، سروش، ۱۳۸۱.
- محمود خاتمی، *جهان در اندیشهٔ هیدگر*، موسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر، ۱۳۸۴.
- جف کالیز، هوارد سلینا، *هایدگر: قدم اول*، پردیس دانش، ۱۳۸۵.
- سیاوش جمادی، زمینه و زمانهٔ پدیدارشناسی: *جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.
- دانیلا والگا- نیو، *درآمدی بر افادات به فلسفهٔ هایدگر*، ترجمهٔ محمدرضا قربانی، گام نو، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱- Martin Heidegger   ۲- fallacy

۳ - در فلسفه فساد یا گمراهی (erorr) با خطا (false) تفاوت دارد، چرا که خطا ناخواسته از انسان سر می‌زند امّا گمراهی به‌معنای در پیش گرفتن راهی است که به مقصود نمی‌انجامد چه از روی سهو و چه از روی عمد.

۴- *argumentum ad hominem*   ۵- Freiburg   ۶- *Being and Time*

۷- Herbert Marcuse، هربرت مارکوزه (۱۸۹۸–۱۹۷۹ م.)، فیلسوف و نویسندهٔ آلمانی که به نوشتن دربارهٔ سیاست می‌پرداخت و آرای او عمدتاً در دههٔ ۱۹۶۰ میلادی رواج فراوان داشت.

۸- Dasein   ۹- factuality   ۱۰- existentiality

۱۱- fallenness

۱۲ - نقل ترجمه از کتاب *هستی و زمان*، ترجمهٔ سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس، چاپ اول: ۱۳۸۶. صص. ۷۳۶–۷۳۵.

۱۳- deconstruction

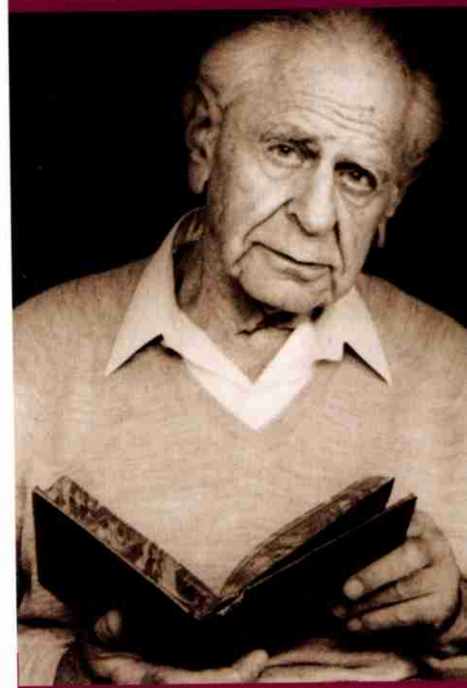
۱۴- Jacques Derrida، ژاک دریدا (۱۹۳۰– ۲۰۰۴ م.)، فیلسوف فرانسوی‌تبار متولد الجزایر و سردمدار جنبش ساختارشکنی.

۱۵- Bavarian، باواریا، ایالتی در جنوب آلمان است که مرکز آن مونیخ است. در آلمانی این کلمه «بایرن» تلفظ می‌شود.

۱۶- Marburg

سر کارل پوپر

۱۹۰۲ - ۱۹۹۴ م.



سر کارل پوپر[۱] (۱۹۰۲-۱۹۹۴ م.) بی‌تردید از تأثیرگذارترین فیلسوفان علم در قرن بیستم و همچنین از مهمترین منتقدان مارکسیسم است، امّا در مورد شهرت او حرف و حدیث فراوان است.

در مورد اهمّیت پوپر و جایگاه راستین او در تاریخ فلسفه اختلافات فراوانی هست. از یک سو شیفتگان او به سخنرانی‌های پرمخاطبش استناد می‌کنند و وی را «فیلسوف قرن» می‌شمارند. از آن طرف سرسخت‌ترین منتقدان پوپر به آشفتگی‌هایی که در پاره‌ای از بهترین آثارش نیز دیده می‌شود، اشاره می‌کنند و مدعاهای نسنجیدهٔ او را دربارهٔ ذهن و عینیت[۲] نظریه‌ها، که در اواخر عمر خود مطرح کرد، به رخ طرف مقابل می‌کشند. عده‌ای هم خونسردانه پای خود را از دایرهٔ این بحث و جدل بیرون می‌کشند و می‌گویند ما هنوز آنقدرها از زندگی و زمانهٔ پوپر فاصله نگرفته‌ایم و قضاوت دربارهٔ جایگاه او را باید به فیلسوفان آینده سپرد. در نوشتار زیر از افکار همین گروه اخیر پیروی کرده‌ایم.

پوپر در سال‌های پس از جنگ جهانی اول در وین بزرگ شد و این دوران تأثیر بسیار زیادی بر وی به‌جا گذاشت. گرچه او خود فرزند وکیلی ثروتمند و مرفه بود امّا از نزدیک شاهد فقر و آشوب‌های سیاسی بود. و همین انگیزه کافی بود تا او را به سمت مددکاری اجتماعی بکشاند. پوپر در درمانگاهی که آلفرد آدلر[۳] فرویدی‌مسلک آن را اداره می‌کرد به کودکان سرراهی یاری می‌رساند و پیداست که برخی از رویدادهای این دوره، بعدها بر فلسفهٔ او مؤثر واقع شد. به احتمال زیاد، همین رویدادها بود که موضوع رساله‌اش را تعیین کرد؛ و بی تردید بر برداشت او از وجه تمایز میان علم و سایر فعالیّت‌ها از جمله روانکاوی مؤثر افتاد.

پوپر سوسیالیست شد و سرانجام سر از کمونیسم درآورد. پس از آنکه تعدادی از دانشجویان و کارگران معترض کشته شدند، برخی از دوستان کمونیست پوپر مدعی شدند که مرگ این افراد، نیل به مقصود را آسان‌تر خواهد کرد. امّا دیدگاه پوپر در خصوص ارزش زندگی انسان و همچنین هدف از انجام فعالیّت‌های سیاسی جز این بود. تجربهٔ مذکور منجر به این شد که وی از کمونیسم دست بکشد و بعدها به سلک منتقدان مارکسیسم درآید.

پوپر به دانشگاه وین رفت و مدرک دکترای خود را با رساله‌ای دربارهٔ ماهیّت روش در روان‌شناسی اخذ کرد و همچنین به او مجوز تدریس ریاضیات و فیزیک در دبیرستان را هم دادند. در همین دوران تدریس وی در مدارس بود که رساله‌اش توجه برخی از اعضای حلقهٔ وین را به خود جلب کرد. این حلقه مرکب بود از گروهی از فیلسوفان، ریاضی‌دانان، فیزیک‌دانان و دیگر افرادی که از جمله اشخاص تأثیرگذار در جنبش پوزیتیویسم منطقی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ میلادی به‌شمار می‌آمدند.[۴] پوپر در بحث‌های این گروه شرکت کرد و مدتی بعد به کمک برخی از اعضای آن توانست نخستین کتاب خود یعنی *منطق اکتشاف علمی*[۵] را منتشر نماید. کتاب با استقبال فراوانی روبرو شد و از او خواستند که در دانشگاه‌های ایالات متحده و بریتانیا به تدریس بپردازد.

پدر و مادر پوپر که هر دو یهودی‌مسلک بودند به آیین لوتری گرویدند به این امید که در جامعهٔ آن‌روز وین مورد پذیرش قرار گیرند و فرزندشان را نیز بنا به مناسک این آیین غسل تعمید دادند. با این حال نازی‌ها او را یهودی می‌شمردند. همکاران انگلیسی‌اش به او کمک‌های بسیاری کردند تا از وین خارج شود و در گروه فلسفه کالج دانشگاه، در شهر کریست‌چرچ[۶] نیوزلند مشغول به تدریس شود. پوپر در طول جنگ جهانی دوم در همان کشور ماند و آثار موسوم به «دوره جنگ»[۷] خود را پدید آورد که عبارت بودند از: *فقر تاریخی‌گری*[۸] و *جامعهٔ باز و دشمنان آن*[۹]. او پس از جنگ در دانشکده اقتصاد لندن مشغول به‌کار شد و در آنجا هم به دفاع از دیدگاه‌های خود در زمینهٔ ماهیّت علم، سیاست و معرفت‌شناسی پرداخت. ما در این‌جا به پاره‌ای از آرای او در زمینهٔ فلسفهٔ علم می‌پردازیم.

مسئلهٔ استقراء

از زمان هیوم به بعد، فیلسوفان با مشکلی به‌نام استقراء دست به گریبان بوده‌اند. در «استنباط استقرایی»[۱۰] از چند مورد مشاهدهٔ خاص (که در آن، ویژگی معینی در چند مصداق از یک گونه مشاهده می‌گردد) به یک نتیجهٔ عام می‌رسیم مبنی بر اینکه همهٔ مصادیق آن گونه - چه آن‌ها را مشاهده کرده باشیم و چه نه - همان ویژگی را دارا

هستند؛ بنابراین در استقراء قدرت پیش‌بینی نهفته است. به‌عنوان مثال: این حلزون کاهو می‌خورد؛ آن یکی هم همین‌طور؛ و آن حلزون دیگر هم. بنابراین همهٔ حلزون‌ها کاهو می‌خورند. ظاهراً اصل کلی زیر، اساس نتایج استقرائی است: اگر تعداد بسیار زیادی از چیزها را تحت همهٔ شرایط ممکن بررسی کنند و [مشاهده شود که] تک تک آنها، ویژگی‌ای معینی دارند، آنگاه همهٔ مصادیق آن نوع، ویژگی مذکور را دارا خواهند بود. چنانکه هیوم نشان می‌دهد این اصل را نمی‌توان نه بر مبنای منطق و نه براساس تجربه تبیین کرد؛ و به‌نظر می‌رسد که این‌ها [منطق و تجربه] تنها ابزارهای مشروعیت‌بخشی است که در انبان داریم.

مسئله‌ای که در این میان مایه نگرانی فلسفهٔ علم است، این است که ظاهراً علوم در بستر استقراء به پیش می‌روند. مسئله صرفاً مربوط به دانش ما دربارهٔ حلزون‌ها! نیست، بلکه بخش عمده‌ای از آنچه که عموماً آن را شناخت معقن می‌دانیم - یعنی شناخت علمی که عمیقاً در آزمایش‌های تجربی ریشه دارد - از این حیث در معرض آسیب قرار می‌گیرد. اگر علوم به استقراء وابسته‌اند و استقراء هیچ مبنای عقلانی ندارد، پس آیا پژوهش علمی غیرعقلانی است؟ اگر چنین باشد و بخواهیم درمانی برای سرطان پیدا کنیم، چرا به‌جای مراجعه به دانشمند، دست به دامان یک رمّال نشویم؟ دست‌کم هزینه‌اش کمتر است!

در این‌جا با دو معضلی مواجه هستیم که پوپر امید داشت بتواند آنها را حل کند. معقولیت[11] علم در چیست؟ وجه تمایز علم و سایر حوزه‌ها کدام است؟

پوپر می‌کوشد از مشکل استقراء بپرهیزد و برای انجام این کار ادعا می‌کند که معقولیت علمی عبارت است از ابطال‌پذیری نظریه‌ها و نه اثبات آنها به روش استقراء. این دیدگاه بر بی‌تقارنی منطقی[12] استوار است. توضیح آنکه چنانکه دیدیم هر تعداد حلزونی را هم که مشاهده کنیم، باز این نظریه کلی و عام که همه حلزون‌ها کاهو می‌خورند اثبات‌ناشده باقی می‌ماند. امّا اگر حتی یک حلزون ببینیم که کاهو نخورد، دلیلی برای رد این نظریهٔ کلی به دست داده‌ایم. شاید منطقاً محال باشد که حقیقت یک نظریه با مشاهده اثبات گردد، امّا مشاهدهٔ حتی یک مورد مغایر، برای ابطال آن کافی است.

فرضیه‌های ابطال‌پذیر

پوپر کوشش‌های علمی را پیشنهاد موقتِ فرضیه‌ها یا حدسیاتی می‌داند که هدفشان عبارت است از تبیین بخشی از جهان یا حل پاره‌ای مسائل، و متعاقب آن کوششی جدی برای ابطال آنها با استفاده از آزمایش. هر نظریه یا گزاره کلی را نمی‌توان نظریه‌ای علمی تلقی کرد. پوپر پس از ذکر چنین دیدگاهی در مورد معقولیت علمی، ادعا می‌کند که علم با نظریه‌ها، گزاره‌ها، یا مجموعه‌ای از گزاره‌های ابطال‌پذیر سر و کار دارد که ممکن است در نتیجهٔ آزمایش رد شوند و این خود بخشی از آن تمایزی است که میان علم و سایر فعالیّت‌ها فاصله می‌نهد.

پیداست که برخی نظریه‌ها طبق مبانی منطقی ابطال‌پذیر نیستند؛ فی‌المثل هیچ آزمون تجربی وجود ندارد که بتواند نشان دهد این گزاره که: «حلزون کاهو می‌خورد یا نه» باطل است. امّا، درک غیرعلمی بودن برخی از نظریه‌ها به مراتب دشوارتر است. فرض کنید که من با این تکرار مداوم این دیدگاه فرویدی خود که ترس ناخودآگاه از نمادِ پدر[13] رفتار انسان را برمی‌انگیزاند، شما را به تنگ آورم. شما که دیگر به‌ستوه آمده‌اید از من می‌خواهید که شواهد تجربی در این زمینه ارائه کنم. به یک کافه می‌رویم تا رفتار انسان‌ها را مورد مشاهده قرار دهیم و شخصی را می‌بینیم که از سر شرم و خجالت نمی‌تواند درخواست نوشیدنی کند. من به‌راحتی این قضیه را به نفع نظریهٔ خودم مصادره می‌کنم و می‌گویم که دلیل ترس این مرد از صاحب کافه این است که او

مهمترین آثار

منطق اکتشاف علمی (۱۹۳۵ م.)

تبیینی از نظریهٔ ابطال‌پذیری به‌دست می‌دهد، یعنی این دیدگاه که علم نه به روش استقراء بلکه از طریق اثبات قیاسی ابطال نظریه‌های علمی پیشرفت می‌کند. دومین بخش این اثر به نظریه‌ها، آزمودن، احتمال، نظریهٔ کوانتوم و ماهیّت اثبات می‌پردازد.

جامعهٔ باز و دشمنان آن (۱۹۴۵ م.)

این کتاب مهمترین اثر پوپر در زمینهٔ فلسفهٔ علوم اجتماعی است و در دو جلد نگاشته شده است. جلد اول دربارهٔ افلاطون است و خصوصاً به انگارهٔ «فیلسوف - شاه» او - به‌عنوان حاکمی آرمانی - می‌تازد. جلد دوم در مورد کارل مارکس است و می‌کوشد پا گرفتن اقتدارگرایی را توضیح داده، بگوید که با آن چه باید کرد.

حدس و ابطال[15] (۱۹۶۳ م.)

این کتاب دنبالهٔ دو اثر قبلی است، اصول مختلف ابطال‌پذیری را بسط می‌دهد و آنها را نه تنها در مورد فلسفهٔ علم بلکه درخصوص فلسفهٔ سیاسی نیز به‌کار می‌بندد.

را نمادِ پدر می‌داند و به همین دلیل از او واهمه دارد. امّا از طرف دیگر اگر همان مرد با مشت، محکم روی میز بکوبد تا توجه صاحب کافه را جلب کند، این بار هم نظریهٔ من به‌راحتی می‌تواند این قضیه را به‌نفع خود تمام کند؛ چون من می‌توانم مدعی می‌شوم آن مرد می‌خواهد با عرض اندام بر ترس خود از صاحب کافه، که همان نمادِ پدر است غلبه کند.

نکته این است که نظریهٔ فروید ابطال‌پذیر نیست؛ یعنی نتایج تجربی منفی در پی ندارد و به همین جهت از نظر پوپر، علمی نیست. به‌عکس علم به‌معنای صحیح کلمه، مشتمل است بر حدسی تهورآمیز که بر نحوهٔ منجر شدن مشاهدات ما به نتیجه، تأثیر می‌گذارد. لذا پوپر می‌گوید:

> به همین دلیل با شادمانی اذعان می‌کنم که ابطال‌گرایانی همچون من بیشتر ترجیح می‌دهند تا مسئله‌ای جذاب را با حدسی تهورآمیز حل کنند، حتی (و علی‌الخصوص) اگر خیلی زود معلوم شود که حدس‌مان خطا بوده تا اینکه به شرح زنجیره‌ای از بدیهیات نامربوط بپردازند، ... ما با فهمیدن اینکه حدس‌مان اشتباه بوده است مطالب بیشتری دربارهٔ حقیقت یاد می‌گیریم و به آن نزدیک‌تر می‌شویم.

ممکن است احساس کنید که یک جای کار لنگ می‌زند و از این بابت حق با شماست. آیا به‌راستی معنای این حرف آن است که دانشمندان فرضیه‌ها را خوار و بی‌مقدار می‌شمارند یا باید چنین کنند؟ دشوار بتوان دانشمندی را تصوّر کرد که با یافتن مثال نقض نظریهٔ محبوبش کلاهش را به آسمان بیاندازد، خصوصاً اگر بنا باشد خرج و مخارج زندگی خود و خانواده‌اش را تأمین کند و یا شهرتش را حفظ کند. مضمون برخی از انتقاداتی که به پوپر وارد شده این است که او نتوانسته علم را به شیوه‌ای صحیح توصیف یا تعریف کند - شاید او از توجه به جنبهٔ اجتماعی کوشش‌های علمی غافل مانده است.

هدف علم

از این گذشته، علم اهدافی عملی دارد؛ ما نیز همانند بیکن امید داریم که علم بتواند زندگی بشر را بهبود ببخشد و مبنایی برای انتخاب و باور آوردن فراهم سازد. امّا اگر بنا به قول پوپر هرگز ندانیم که یک نظریه صحیح است یا خیر، آنگاه از کجا بدانیم که کدام‌یک از نظریه‌هایی که تاکنون ابطال نشده، می‌تواند بهترین راهنمای ما باشد؟ پاسخ پوپر کمی اعصاب خردکن! است: نظریه‌هایی که از آزمون‌هایی بی‌وقفه سربلند بیرون آمده‌اند راه را به ما می‌نمایانند. هیچ دلیلی وجود ندارد که بگوییم این حرف درست است، مگر اینکه دوباره به دامان استقراء بیفتیم.

اگر در موقعیت‌های واقعی تعمق کنیم مسئله از این هم که هست بغرنجتر می‌شود. اول از همه اینکه نظریه‌های علمی صرفاً گزاره‌هایی راجع به [موضوعات کم‌اهمیتی] مثل حلزون نبوده، بلکه گاهی ساختارهای گسترده‌ای هستند که فرضیه‌های دیگری هم به کمک آن‌ها آمده است. آزمودن موقعیت‌ها نیز به نوبهٔ خود به نظریه‌های دیگری وابسته است، به‌ویژه به نظریه‌ای دربارهٔ کارکرد صحیح تجهیزات و ماهیّت دقیق شرایط اولیه جهت انجام آزمایش. اگر



طبق اصل خطاپذیری این گزاره که «همهٔ قوها سفید هستند» هرگز نمی‌تواند اثبات شود؛ امّا تنها یک قوی سیاه [به‌عنوان مثال نقض] می‌تواند این گزاره را باطل کند.

نتیجه‌ای به‌دست آمد که موجب ابطال نظریه بود، می‌توان آن را به هر نقطه‌ای از این حجم عظیم مدعیات و پیش‌فرض‌های نظری نسبت داد و در بنیان نظریه - هرچه که باشد - تغییری ایجاد نکرد. اگر نتیجهٔ دلخواه به‌دست نیامده است، احتمالاً تجهیزات آزمایشگاه نیاز به تنظیم مجدد دارد!

برخی معتقدند گزاره‌های مبتنی بر مشاهده خود مالامال از نظریه هستند. یعنی تمامی مشاهدات، خود به نظریه‌هایی اتکا دارند، ولو نظریه‌های بسیار خُرد. پوپر این سخن را می‌پذیرد و می‌گوید گزاره‌های مبتنی بر مشاهده، همانند گزاره‌های نظری، موقتی هستند، از روی عادت پذیرفته می‌شوند و جا دارد که در معرض آزمون قرار گیرند. او می‌نویسد:

بدین‌سان بنیاد تجربی علم عینی هیچ چیز «مطلقی» ندارد. علم بر اساس مستحکمی استوار نیست، گویی مبنای تهور آمیز نظریه‌های آن بر باتلاقی افراشته شده است و همانند ساختمانی است که بر ستون‌هایی استوار شده که در درون باتلاقی فرو رفته‌اند؛ اما نه به سوی شالوده‌ای طبیعی و «معلوم».[۱۴]

با توجه به آنچه که گفته شد، آیا باز هم قابل قبول است که بگوییم نظریه، چیزی است که بتواند ابطال گردد؟ پاسخ عده‌ای به این پرسش مثبت است و خیل طرفداران پوپر راه او را در این زمینه ادامه می‌دهند.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ پوپر به فارسی:

- *فقر تاریخی‌گری*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰.
- *جامعهٔ باز و دشمنان آن*، ترجمهٔ عزتا... فولادوند (خوارزمی، ۱۳۶۵)؛ ترجمهٔ علی‌اصغر مهاجر (انتشار، ۱۳۶۴)؛ ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم (گفتار ۱۳۷۶؛ نیلوفر، ۱۳۸۵).
- جستجوی *ناتمام*، ترجمهٔ ایرج علی‌آبادی (انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹)؛ جست‌وجوی *همچنان باقی: زندگی‌نامهٔ فکری و* خودنوشت، ترجمهٔ سیامک عاقلی (نشر گفتار، ۱۳۸۰).
- *منطق اکتشاف علمی*، ترجمهٔ سید حسین کمالی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- *شناختی عینی، برداشتی تکاملی*، ترجمهٔ احمد آرام، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- سرچشمه‌*های دانایی و نادانی*، ترجمهٔ عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
- *اسطورهٔ چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمهٔ علی پایا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- *جهان گرایشها، دو پژوهش دربارهٔ علیت و تکامل*، ترجمهٔ عباس باقری، فرزان روز، ۱۳۸۱.
- *زندگی سراسر حل مسئله است*، ترجمهٔ شهریار خواجیان، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- *آزادی و مسئولیت روشنفکران*، ترجمهٔ کورش زعیم، ایران‌مهر، ۱۳۸۵.

دربارهٔ زندگی و آرای پوپر نگاه کنید به:

- برایان مگی، پوپر، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹.
- آلن، ف، چالمرز، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.
- جرمی شی یرمو، *اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر*، ترجمهٔ عزتا... فولادوند، ماهی، ۱۳۷۷.
- ساندرا پرالانگ و ایان پارلز یاروی، *جامعهٔ باز پوپر پس از پنجاه سال: تداوم موضوعیت بحث پوپر*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
- رضا داوری اردکانی، *سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر*، دانش و اندیشهٔ معاصر، ۱۳۸۴.
- مارک آمادئوس نوتورنو، *کارل پوپر*، ترجمهٔ محمد سعیدی مهر، رویش نو، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Sir Karl Popper
۲ - objectivity
۳ - Alfred Adler
۴ - نگاه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۹ در بخش مربوط به ویتگنشتاین.
۵ - *The Logic of Scientific Discovery*
۶ - Christchurch
۷ - War work
۸ - *The Poverty of Historicism*
۹ - *The Open Society and Its Enemies*
۱۰ - inductive inference
۱۱ - Rationality
۱۲ - logical asymmetry، به این معنا که میان اثبات و ابطال تقارن و توازنی وجود ندارد، چنانکه در ادامه توضیح داده شده است.
۱۳ - father-figure
۱۴ - ترجمه این بند از مأخذ زیر آورده شده است: آلن، ف، چالمرز، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۹.
۱۵ - *Conjectures and Refutations*

ژان پل سارتر

۱۹۰۵ - ۱۹۸۰ م.



ژان پل سارتر[۱] (۱۹۰۵-۱۹۸۰ م.) فیلسوفی است که آثارش - خصوصاً در دنیای انگلیسی‌زبان - معرف جنبش اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم محسوب می‌شود.

تصویری که یک اگزیستانسیالیست را روشنفکری کافه‌نشین معرفی می‌کند که یک‌بند سیگار می‌کشد و کلاه بِرِه بر سر می‌گذارد، عمدتاً برگرفته از شخصیت سارتر است. و درون‌مایه‌های نوشتارهایش - به‌ویژه اهمّیت اگزیستانس[۲] فردی، آزادی انسان و همچنین نبود ارزش‌های عینی - دقیقاً درون‌مایه‌هایی اگزیستانسیالیستی است.

سارتر در خانواده‌ای مرفه و متعلق به طبقه متوسط به‌دنیا آمد. با وجود این، در دوران کودکی او هیچ خبری از نشاط و شادمانی نبود. او در خانهٔ پدربزرگ مادری خود کارل شوایتزر[۳] که فردی بسیار سختگیر و مقتدر بود، بزرگ شد به این علت که پدرش وقتی یک سال بیشتر نداشت درگذشته بود. سارتر پسر چندان زیبایی نبود، قد و قامت کوتاهی داشت و به‌خاطر چشمش، نگاهش طوری بود که همیشه خیال می‌کردی دارد چپ چپ نگاهت می‌کند. همبازی‌های کمی داشت و در همان سنین کودکی بیشتر وقت خودش را به خواندن و نوشتن در کتابخانهٔ پدربزرگش می‌گذراند. همچنین رابطه او با مادرش هم عجیب بود. مادرش او را لوس بار آورده بود، لباس‌های پر زرق و برق به تنش می‌پوشاند و می‌گذاشت موهایش بلند شود، تا اینکه پدربزرگ این کارها را قدغن کرد.

علی‌رغم همهٔ این سختی‌های دوران کودکی، از همان سنین بسیار پایین معلوم بود که سارتر بسیار باهوش است، یا به قول خودش «بچه‌ای اعجوبه» بود (گرچه مطمئناً نمی‌توانسته این کلمه را به‌خوبی تلفظ کند). و می‌دانیم که این اعجوبه به یکی از مشهورترین متفکران قرن بیستم تبدیل شد. سارتر احتمالاً از حیث گستردگی دامنهٔ دستاوردهایش منحصر به‌فرد است. او علاوه بر این‌که فیلسوف قابل اعتنایی بود، نویسنده، نمایش‌نامه‌نویس و زندگی‌نامه‌نویس بسیار بزرگی هم بود و در سال ۱۹۶۴ میلادی جایزهٔ ادبی نوبل را به وی اعطا کردند، امّا او آن را نپذیرفت و گفت که نمی‌خواهد به «یک نهاد استحاله شود».

هستی و نیستی

طرح این پرسش که آیا کودکی سارتر بر زندگی بزرگسالی‌اش تأثیر گذاشته یا نه، در مورد این فیلسوف تا حدودی متناقض‌گونه است چرا که سارتر به تمام و کمال فیلسوف آزادی است. او به هیچ وجه بر این باور نبود که مردم به دلیل وقایعی که در گذشته برایشان اتفاق افتاده است، محکومند به نوعی خاص از زندگی؛ بلکه عموماً سارتر را اومانیستی دوآتشه می‌دانند که دغدغه‌اش پرداختن به الزاماتی است که افراد در انتخاب مسیر زندگی خود و همچنین جانبداری از شیوهٔ اخلاقی خاص با آن مواجه می‌شوند. با اینکه که دیدگاه مذکور چندان از حقیقت بی‌بهره نیست، امّا فلسفهٔ سارتر غریب‌تر از آن است که در نگاه اول به نظر می‌آید.

بخشی از غرابت فلسفه او، به‌سبب شیوه او در مفهوم‌سازی از آگاهی و سوژهٔ انسانی است. سارتر در کتاب *هستی و نیستی*[۴] که در سال ۱۹۴۳ منتشر کرد و مهمترین اثر اگزیستانسیالیستی وی محسوب می‌شود، هستی را به دو قلمرو اصلی تفکیک کرد: هستی برای خود[۵] که عبارت است از آگاهی؛ و هستی در خود[۶] که همهٔ چیزهای دیگر است. او می‌گفت که ویژگی هستی برای خود «نیستی»[۷] است یا به‌عبارت دیگر تهی‌بودگی در دل هستی جای دارد. اما به‌راستی منظور سارتر از این حرف چیست؟ منظور او به زبان ساده این است که چیزی به‌نام گوهر یا ذات[۸] انسانی در کار نیست. آگاهی همواره از پایگان مفروض اشیاء جداست. امکانی است ناب و تهی که آزادی‌اش در خودش است.

این دیدگاه پیچیده است و برای فهم آن می‌توان مفهوم نفی[۹] در فلسفهٔ سارتر را پی گرفت. این مفهوم عبارت است از توانایی فهم این امر که وضع بر چه منوال نیست. این مفهوم در تمام مجموعه نگره‌هایی[۱۰] متجلی است که هستی برای خود، می‌تواند نسبت به ابژه‌هایی که به آنها معطوف می‌شود، اتخاذ نماید. شاید مهمترین آنها عبارت باشد از توانایی هستی برای خود، در فراتر رفتن از وضع موجود و پیش‌نگری در آینده‌ای گشاده و واجد امکان‌هایی نامتحقق - یعنی تصوّر اینکه وضع چطور می‌توانست باشد. بدین‌معنا، آزادی هستی برای

خود عبارت اسـت از این امکان دائمی که چیزها می‌توانسـت جز این باشـد که هست. انسان‌ها به آسانی نمی‌توانند با این آزادی کنار بیایند و با آن زندگی کنند. با درک این‌که آینده همواره اساسـاً در پردهٔ شـک و گمان اسـت، چیزی به‌نام اضطراب[11] پدید می‌آید. سـارتر می‌گوید افراد برای گریز از اضطراب به راهبردهایی موسـوم به «ایمان بد»[12] متوسـل می‌شـوند یعنی می‌کوشند آزادی‌ای که لاجرم از آن ایشان است را انکار کنند.

ایمان بد

چند مثال مشهور در این زمینه وجود دارد که این نکته را به‌خوبی روشن می‌کند. سارتر از ما می‌خواهد روابط بین زن و مردی را در نظر بگیریم که زن می‌داند مرد می‌خواهد او را اغفال کند. مرد، دسـت زن را می‌گیرد امّا زن به‌جای آنکه مسـتقیماً با موضوع مواجه شـود و درخواسـت او را بپذیرد یا رد کند وانمود می‌کند که متوجه نشـده اسـت. زن دسـت خود را در همان وضعیت رها می‌کند گویی که شـیئ بیجان اسـت و هیچ ربطی به او ندارد. بدین ترتیب زن با نفی فاعلیت خود، از زیر بار انتخاب می‌گریزد. مثال دوم، پیشخدمت بسیار پرشور و حرارتی است که نقشش را زیاده از حدّ جدی بازی می‌کند. سارتر معتقد است که خدمتکار می‌کوشد خود را در این نقش مستحیل کند؛ یعنی چنان کند که گوئیا هر کاری که انجام می‌دهد یا هر حرفی که می‌زند برخاسته از «پیشـخدمت بودن» اوسـت. و البته که از نظر سـارتر واقعیت کاملاً چیز دیگری است. انسـان انتخاب می‌کند که پیشخدمت باشد، همچنین در هر موقعیتی باز دست به انتخاب می‌زند، چرا که هیچ انسانی آن نوع هویتی را که پیشخدمت در «پیشخدمت بودن» خود در پی آن است، در خود ندارد.

گونه‌ای از همین ایمان بد نیز در نحوهٔ نگرش مردم به مسائل اخلاقی رخ می‌نماید. به‌عنوان نمونه، افراد می‌توانند با تظاهر به جدّیت نسبت به یک سپهر اخلاقی قابل قبول، از آزادی‌ای که لاجرم متعلق به ایشان است بگریزند. یعنی چنان وانمود کنند که گویی تمامی رفتارهایشان را قانون اخلاقی الزام‌آوری معیّن کرده است و مثلاً می‌گویند: «دوست دارم کمکت کنم امّا نمی‌توانم، این کار درست نیست». و از نظر سارتر این کار عقلانی کردن بیش از حدّ قضیه است. او در کتاب مشهور خود *اگزیستانسیالیسم و اومانیسـم*[13] مثال جوانی را ذکر می‌کند که نمی‌داند به نهضت آزادیبخش فرانسـه بپیوندد و علیه آلمان‌ها بجنگد و یا در خانه بماند و از مادرش مراقبت کند. او نشان می‌دهد که بعید است بتوان هیچ سرمشق روشنی برای دست زدن به انتخاب در این‌گونه موارد پیدا کرد. به‌عنوان مثال، اخلاق مسـیحی هیچ راهی را برای دسـت زدن به انتخاب بین هدف عامِ مبارزه برای کل جامعه و یـا هـدف خاصِ کمک به یک شـخص جهت زنده ماندن او، پیش پای فرد نمی‌گذارد. سـارتر نتیجـه می‌گیرد همهٔ آن‌چیزی که می‌توان گفت این اسـت که انتخاب‌های اخلاقی که فرد بر می‌گزیند تنها و تنها از آن اوسـت و خود او مسـئولیت کامل آنها را به عهده دارد. تمام آن‌چیزی که مردم می‌توانند انجام دهند عبارت اسـت از انتخابی درسـت در پرتو درک کامل این مسـئله که دارند آزادانه انتخاب می‌کنند.

امّا این حقیقت که هسـتی برای خود همواره و لاجرم آزادانه اسـت بدین معنا نیسـت که افراد بیرون از مکان و زمان دست به

مهمترین آثار

استعلای خود (۱۹۳۶ م.)
این اثر به تبیین برداشـتی پدیدارشناسـانه از خود می‌پردازد که بیشـتر از آن به‌عنوان یک برساخت یاد شده است تا منبع یگانه رفتار و شخصیت فرد.

تهوع[21] (۱۹۳۸ م.)
شـاید مهمترین رمان اگزیستانسیالیسـتی سـارتر باشـد که در آن تلویحات فلسـفی امکان‌های اگزیستانس را به‌واسـطهٔ تجربیات شخصیت اصلی رمان یعنی آنتوان روکانتن[22] و به شکل دفترچه خاطرات روزانهٔ بیان می‌کند.

طرح نظریهٔ احساسات[23] (۱۹۳۹ م.)
این اثر، برخلاف دیدگاه‌های سـنتی که احساسات را عمدتاً ناگزیر و غیرقابل گزینش می‌دانـد به بیان این دیدگاه می‌پردازد که احساسـات به‌طور فعالانه برساخته می‌شوند تا تجربهٔ ما را از جهان استحاله کنند.

هستی و نیستی (۱۹۴۳ م.)
اثر اصلی سارتر که در آن به تحلیل هستی برای خود (آگاهی) می‌پردازد. در این کتاب مباحث تازه و جذابی دربارهٔ اضطراب، ایمان بد، جدّیت، بودن برای دیگران، و سایر عناصر بنیادین اگزیستانسیالیسم آمده است.

اگزیستانسیالیسم و اومانیسم (۱۹۴۸ م.)
اثری مشهور که در آن سارتر به دفاع از اگزیستانسیالیسم در مقابل نقدهایی می‌پردازد که علیه آن اقامه شـده اسـت. همچنین مباحث «وانهادگی»[24] و فقدان یک سپهر اخلاقی عینی را طرح می‌کند.

نقد خرد دیالکتیکی (۱۹۶۰ م.)
خوانشـی مارکسیستی از اگزیستانسیالیسـم. این اثر عقب‌نشینی سارتر را از موضع تأکید اگزیستانسیالیسـتی بر آزادی مفرط و در عوض تأکید وی را بر قیود اجتماعی و تاریخی مؤثر بر انتخاب انسان نشان می‌دهد.

انتخاب می‌زنند، بلکه با اختصاصات مربوط به موقعیت‌هایی که با آن مواجه می‌شـوند - فی‌المثل اینکه دزدی با خود چاقو حمل می‌کند - و همچنین واقع‌بودگی [۱۴] زندگی معین خودشان به‌رو هستند. واقع‌بودگی در این‌جا به همه آن‌چیزهایی دربارهٔ شـخص اشـاره دارد که او هرگز نمی‌تواند آنها تغییر دهد، از آن جمله اسـت: سـن، جنسیت، ویژگی‌های ژنتیکی. بنابراین انتخاب در زمینهٔ معینی صورت می‌گیرد، لذا آزادیِ آگاهی را نمی‌توان به این پندار تعبیر کرد که مردم مطلقاً آزاد هستند که هر کاری که خواستند بی‌درنگ انجام دهند.

آزادی انسان و خود

نکتهٔ جالب توجه در این میان عبارت است از نقش خود[۱۵] و نسبت آن با آزادی انسان (خود، نخستین‌بار به‌طور کامل در یکی از کتاب اولیه او با عنوان *استعلای خود* [۱۶] مورد بررسی قرار گرفته بود). سارتر منکر این امر است که افراد خود ذاتی دارند. در واقع بخشـی از این مسـئله که فلسـفه او اگزیستانسیالیستی است برمی‌گردد به این مدعای او که اگزیسـتانس مقدم بر ذات اسـت. ما نخست اگزیستانس (هستی) داریم؛ «خود»ی که متعاقباً چنان می‌شویم برساختی است که درنتیجهٔ تجربه و رفتار ساخته و بازساخته می‌شود. بنابراین در اصل، خود چیزی اسـت که می‌تواند تغییر کند، و از نو سـاخته شـود. امّا در عمل، به سادگی نمی‌توان عملی را برگزید که از اسـاس با پروژهٔ بنیادین خود[۱۷] در تعارض باشـد. در نتیجه خودی که داریم محدودیت دیگری بر کاربسـت آزادی‌ای که لاجرم به هستی برای خود تعلق دارد، تحمیل می‌کند.

ما در شـرح آرای سـارتر بر بنیان‌های فلسـفی برداشـت او از آزادی تمرکز کردیم. در نتیجه به‌نظر آمد که فلسـفه‌اش تقریباً به‌تمامی معطوف به فرد اسـت حال آنکه این سـخن چندان مقرون به صحت نیست. می‌شد از زاویـه دیگـری به آثار سـارتر ورود پیدا کرد - مثلاً از منظر آخرین کتـاب او یعنی *نقد خرد دیالکتیکی* [۱۸] - و در نتیجـه تصویـر متفاوتی عرضه کرد. تعهد او به سیاسـت‌های جناح چپ، علاقه‌اش به تأمل در باب تحرکات گروه‌های اجتماعی، و این حقیقت که در زمانه‌ای می‌زیست که آشوب‌های سیاسی و اجتماعی بسیاری در کار

سـارتر می‌گویـد اینکـه کسـی هویـت خـود را در نقـش یـک «پیشـخدمت» بیابد، مثالی است از ایمان بد؛ یعنی دسـت کشیدن از آزادی مطلق و مستحیل شدن در یک نقش.



بود، همه و همه بدین معنا بود که او به‌ناچار می‌بایست از دغدغه‌های مطرح شده در آثار اولیهٔ خود فراتر برود. در آغاز دههٔ ۱۹۶۰ میلادی و با رواج ساختارگرایی و ظهور پساساختارگرایی و پست مدرنیسم در اروپای قاره‌ای[۱۹]، فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی اولیه سارتر تا حدّ زیادی از رونق افتاده بود.

امّا مباحث باب روز حلقه‌های فکری، هرگز ثابت و بدون تغییر نیست و چندی است که می‌توان گرایشی را به احیای آثار سارتر در این محافل مشاهده کرد. تردیدی نیست که سارتر تا زمان مرگ خود در سال ۱۹۸۰ میلادی همچنان محبوبیت خود را در نزد مردم فرانسه حفظ کرد. در تشییع جنازهٔ او در پاریس بیش از ۲۰ هزار نفر شرکت کردند و انبوهی جمعیت آنچنان بود که وقتی دوست قدیمی و همدم او یعنی سیمون دوبوار[۲۰] به گورستان رسید، جای سوزن انداختن نبود. بیست و چند سال از این قضیه می‌گذرد و مردم همچنان از مقبرهٔ او بازدید می‌کنند، مقبره‌ای که دیگر اکنون سیمون دوبوار هم با پاس احترام و علاقه میان آن‌دو، در همانجا مدفون است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ سارتر به فارسی:

- *ادبیات چیست؟*، ترجمهٔ ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران، نشر زمان، ۱۳۴۸.
- *دیوار*، ترجمهٔ صادق هدایت، تهران، پرستو، ۱۳۴۹.
- *طرحی درباب تئوری هیجانات*، ترجمهٔ محمدحسین عباسپور تمیجانی، مروارید، ۱۳۵۶.
- *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمهٔ مصطفی رحیمی (مروارید، ۱۳۶۱)؛ (نیلوفر، ۱۳۷۶).
- *دست‌های آلوده*، ترجمهٔ جلال آل احمد، تهران، فردوس، ۱۳۷۶.
- *در دفاع از روشنفکران*، ترجمهٔ رضا سیدحسینی و مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۰.
- *زیبایی‌شناسی*، ترجمهٔ رضا شیرمرز، آهنگ، ۱۳۸۵.
- *کلمات*، ترجمهٔ ناهید فروغان (ققنوس، ۱۳۸۶)؛ ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم (نیلوفر، ۱۳۸۷).
- *تهوع*، ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۷.

دربارهٔ زندگی و آرای سارتر نگاه کنید به:

- تادی، فیلیپ مالکوم والر، *سارتر: قدم اول*، ترجمهٔ روزبه معادی، شیرازه، ۱۳۷۹.
- پل استراترن، *آشنایی با سارتر*، ترجمهٔ زهرا آرین، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- بابک احمدی، *سارتر که می‌نوشت*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Jean-Paul Sartre

۲ - اگزیستانس (existence) را به هستی و وجود تعبیر کرده‌اند، با این‌حال به دلیل اهمیت و بار معنایی خاص این کلمه در مکتب اگزیستانسیالیسم و همچنین معانی ضمنی مندرج در واژه‌های هستی و وجود، در این فصل بجاست که از خود واژه اگزیستانس در ترجمه بهره گرفته شود.

۳ - Karl Schweitzer

۴ - *Being and Nothingness*

۵ - Being for-itself، که از آن به وجود فی‌نفسه هم یاد می‌کنند.

۶ - Being in-itself، که آن را به وجود لنفسه هم برگردانده‌اند.

۷ - Nothingness

۸ - essence

۹ - Negation

۱۰ - attitude

۱۱ - anguish، که آن را به دلشوره و تشویش هم برگردانده‌اند.

۱۲ - bad faith، این اصطلاح را به «سوء نیت»، «دورویی و ریاکاری» هم ترجمه کرده‌اند. حنایی کاشانی یادداشتی در خصوص ترجمهٔ این اصطلاح دارد و همو عبارت «ایمان بد» را برگزیده است. نگاه کنید به: *جهان کتاب*، شماره ۸۱-۸۲ (تیرماه ۱۳۸۷).

۱۳ - *Existentialism and Humanism*

۱۴ - facticity

۱۵ - self

۱۶ - *The Transcendence of the Ego*

۱۷ - fundamental project of the self

۱۸ - *Critique of Dialectical Reason*

۱۹ - در خصوص تفاوت فلسفهٔ قاره‌ای و تحلیلی نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱۳، بخش کارل مارکس.

۲۰ - Simone de Beauvoir، نویسنده کتاب جنس دوم.

۲۱ - La Nausee

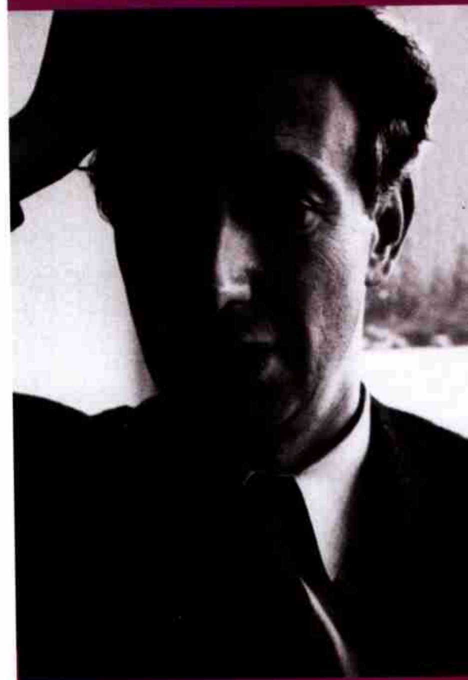
۲۲ - Antoine Roquentin

۲۳ - *Sketch for a Theory of Emotions*

۲۴ - abandonment

آلفرد جولز آیر

۱۹۱۰ - ۱۹۸۹ م.



آلفـرد جولـز آیـر[1] (۱۹۱۰- ۱۹۸۹ م.) فیلسوفی تجربی و متعلق به سـنت تجربه‌گرایان انگلیسـی همچـون لاک، بارکلی و هیوم بود و کوشش بسـیاری کرد تا پوزیتیویسـم منطقی را در جهان انگلیسـی زبان رواج دهد.

فیلسـوفِ خلاّقی بودن کار چندان آسـانی نیسـت. مگر نه این اسـت که با پیشـینهٔ ۲۵۰۰ سال تفکر، به‌دست تیزهوش‌ترین انسـان‌هایی که می‌توان تصوّر کرد و آن هم فقط دربارهٔ حدود چهار پرسـش مواجهیم. پس جداً آفرین به کسـی که رؤیای ایجاد تغییر در پارادایم فلسـفی را در سـر می‌پروراند! به همین دلیل اسـت که باید خیلی از نق و نوق‌هایی را که دربارهٔ اِی. جِی. آیر می‌زنند، نشنیده گرفت. می‌گویند او متفکر برجسته‌ای است، امّا خلاّق نیسـت؛ دیدگاه‌های دیگران را به جهان انگلیسـی زبان آورده اسـت؛ در به‌هم آمیختن افکار دیگران اسـتاد اسـت. می‌توان همهٔ این‌ها بود و در عین حال یکی از بزرگترین فیلسـوفان قرن بیستم هم به‌شمار آمد. آیر کمترین کاری که کرد این بود که دامنهٔ سنت تجربه‌گرایی انگلستان را - سنتی که ریشه در آرای متفکران برجسته‌ای نظیر لاک، برکلی و هیوم دارد - به دوران معاصر کشاند. شاید چنین رویکردی به فلسفهٔ آیر، بتواند این نق و نوق‌ها را بخواباند. در این‌جا به همین شیوه متوسل شده‌ایم.

آیر در لندن به‌دنیا آمد. او فرزند جولز آیر، که در سـن ۱۷ سـالگی از سـوئد به انگلستان مهاجرت نموده، و راینه سیتروئن[2] بود. دایی او همان کسی بود که نام خانوادگی‌اش را بر روی شرکت معروف اتومبیل‌سازی خود نهاد.[3] آیر تک فرزند بود و دوران کودکی‌اش را کمابیش تنها بود اما هنگامی که به کالج اتون[4] رفت وضع کمی بهتر شـد و سـرانجام سر از کالج کریست‌چرچ[5] آکسـفورد[6] درآورد، جایی که به او حیاتی تازه بخشید. آیر در آنجا به خواندن تاریخ و فلسفه روی آورد و بنا به توصیهٔ مربی خود، گیلبرت رایل[7] معروف، یک سال را در وین گذراند و در جلسـات حلقهٔ وین[8] شـرکت کرد. ماحصل این یک سال مطالعه، کتاب *زبان، حقیقت و منطق*[9] بود که با وجود حجم کم، به یکی از بزرگترین کتاب‌های قرن بیستم بدل شد.

در سـال ۱۹۴۰ میلادی دوره مطالعات او جهت مدرسـی دانشگاه در آکسـفورد ناتمام ماند، زیرا به جنگ فراخوانده شـد، به نیروهای ولز پیوسـت و دست آخر در فعالیت‌هایی اطلاعاتی و از جمله بازجویی از زندانیان آلمانی مشارکت کرد. آیر در اثنای جنگ از همسر اولش جدا شد. زندگی خصوصی او پس از این قضیه، به چند مورد آشنایی و دو بار ازدواج ختم شد. روابط شخصی آیر چندان روشن و مشخص نبود.

او پس از جنگ در یونیورسیتی کالج لندن[10] به سمت استادیاری رسید و در همین‌جا بود که گروه فلسفه را به مرکزی قوی برای فعالیّت‌های فلسفی تبدیل کرد. همهٔ شواهد و قراین حاکی از آن است که آیر از زندگی در لندن لذّت می‌برد، و خصوصاً از شبهای آن. بعد از سیزده سال فعالیت در یونیورسیتی کالج و پس از مشاجره‌ای کوتاه کرسی کالج ویکم[11] در آکسفورد را به‌دست آورد و تا سال ۱۹۷۹ میلادی همین منصب را حفظ کرد. او پس از بازنشستگی نیز همچنان در مسائل اجتماعی، سیاسی و فلسفی فعالانه مشارکت می‌نمود.

آیـر مـرگ موقت را هم تجربه کرد و این قضیه مربوط به هنگامی می‌شـود کـه او به مدت چند دقیقه دچار ایست قلبی گردید، امّا سرانجام احیا شد. تجربه‌ای که آیر به‌طور مفصل از آن سخن گفته است و طی آن، نور سـرخ روشـنی را می‌بیند که بر جهان فرمان می‌راند، از رودخانه‌ای (احتمالاً رود اسـتیکس[12]) می‌گذرد و با دو تن از کارگزاران این نور، که «فضا» و «زمان» را می‌پایند روبه‌رو می‌شود. با این همه، معلوم نیست که خود آیر هم از این تجربه، طرف چندانی بسته باشد. او که در تمام طول عمرش یک انسان‌باور و آزاداندیش بود، پس از این تجربه نیز خود را «خداناباوری از نو زاده شده» خواند.

او کتاب *زبان، حقیقت و منطق* خود را هنگامی منتشر کرد که ۲۴ سال بیشتر نداشت و همان‌طور که خودش هم بعدها اذعان کرد [این کتاب]: «کتابی است که یک جوان آن را نوشته ... و در نوشتن آن زیادی احساسات به‌خرج داده شده است، یعنی بیش از آن حدی که اغلب فیلسوفان به خود اجازه بروز آنها را می‌دهند». کتاب مذکور توفانی به پا کرد و این خود یکی از دلایل جذابیت آن به‌شمار می‌رفت. آیر در این کتاب مدعی بود که از متافیزیک دست شسته، ماهیّت معنا و حقیقت را معیّن کرده، مدعیات اخلاقی را به بروز احساسات فروکاسته، بی‌معنا بودن دین‌مداری را اثبات نموده، مشـکل اسـتقراء را حل کرده، به مسـائل مربوط به خود و جهان خارج پرداخته، و فهمی از غایت و هدف راستین فلسفه ارائه کرده است. پرداختن به این همه مطلب، آن هم در کتاب

کم‌حجمی در حدود ۱۵۰ صفحه، جداً که خوب است.

حقایق و تصوّرات

بن‌مایهٔ کتاب مذکور را اصلی تشکیل می‌دهد که معین می‌کند آیا یک گزاره معنادار هست یا خیر؛ نتایج کتاب از همین اصل منتج می‌شود. آیر به پیروی از هیوم و پوزیتیویست‌های منطقی[13] حلقهٔ وین، میان دو گونه گزارهٔ اصیل تمایز می‌نهد. به زبان هیوم، این تمایز عبارت است از تمایز میان روابط تصورات و امور واقع. اولی، گزاره‌های ضروری منطق و ریاضیات است و دومی گزاره‌های تجربی، گزاره‌هایی که صدق یا کذب آنها به این امر بستگی دارد که جهان به‌واقع چگونه باشد. نوع دیگری از گزاره‌ها نیز وجود دارد، گزاره‌هایی که در پرتو قراردادهای نمادین یا ماهیت واقعی جهان صادق یا کاذب نیستند. چنانکه خواهیم دید، آیر نیز، همانند هیوم، اینها را شبه‌گزاره می‌خواند. اما، او پا را از این هم فراتر می‌گذارد و دیدگاهی را عرضه می‌کند در این خصوص که دقیقاً چه چیز سبب می‌شود پاره‌ای از گزاره‌ها معنادار و برخی دیگر بی‌معنا باشند.

همان‌گویی‌ها[14] و احکام ریاضیات و منطق، به‌نوبهٔ خود جذاب هستند، اما پیداست که اقدام فلسفی در زمینه عبارت خواهد بود از فرق نهادن میان گزاره‌های تجربی و شبه‌گزاره‌ها. آیر می‌گوید که در این خصوص اصل اثبات‌پذیری[15] (تحقیق‌پذیری) باید راهنمای ما قرار گیرد. او می‌نویسد:

> **معیاری که برای آزمودن اصالت احکام به‌ظاهر حقیقی به‌کار می‌گیریم همانا معیار اثبات‌پذیری است. می‌گوییم یک جمله به‌واقع برای هر شخصی معنادار است، اگر و تنها اگر آن شخص بداند چگونه می‌تواند گزاره‌ای را که ادعای بیان آن را دارد، اثبات نماید؛ یعنی در این صورت که آن فرد بداند چه مشاهداتی، و تحت چه شرایط معینی، او را به پذیرش آن گزاره به‌عنوان گزاره‌ای صادق رد آن به‌عنوان حکمی کاذب رهنمون خواهد شد.**

این اصل فارغ از قید و شرط نیست. آیر بین اثبات‌پذیری عملی و اساساً قابل اثبات بودن تمایز می‌نهد. به‌عنوان مثال، ممکن بود گزارهٔ «نیمهٔ پنهان ماه کوه‌های بسیاری دارد.» هنگامی که آیر در اتون تدریس می‌کرد، فاقد اثبات‌پذیری عملی بود، اما اساساً قابلیت اثبات‌پذیری داشت. مشاهدات لازم برای تعیین صدق یا کذب این مدعا معلوم بود، اما از حیث عملی انجام این مشاهدات میسر نبود. بدین ترتیب، آیر می‌گوید جمله مذکور معنادار است چرا که اساساً امکان اثبات آن وجود دارد.

آیر تمایز دیگری را نیز میان اثبات‌پذیری متقن و محتمل پیش می‌کشد. بنا به گونهٔ نخست که حلقهٔ وین مدافع آن بود، صرفاً اثبات‌پذیری قطعی و تردیدناپذیر را می‌توان پذیرفت. حال آنکه در شکل دوم - که خود آیر نیز این موضع را اتخاذ می‌کند - صرف امکان مشاهداتی که گزاره‌ای را محتمل سازد، کفایت می‌کند. آیر به این دلیل جانب نظریهٔ اثبات‌پذیری محتمل را می‌گیرد تا از برخی مشکلات خاص که گزاره‌های مربوط به گذشته و احکام نظری کلی با آن مواجه‌اند، اجتناب کند. ممکن است هرگز نتوان این مدعاها را به‌صورت قطعی اثبات یا رد نمود، اما صرف امکان مشاهده می‌تواند سخن گفتن از احتمال صدق یا کذب این گزاره‌ها را ممکن سازد و بنا به نظر آیر همین امر برای متمایز کردن آنها از گزاره‌های بی‌معنا کفایت می‌کند.

زیانی که از این حیث به [گزاره‌های] متافیزیک استعلایی وارد می‌آید، چشمگیر است. کدام تجربهٔ حسی می‌تواند هرگونه ادعایی را دربارهٔ صدق یا کذب ماهیت بنیادین اشیاء، یعنی چیزها جدای از تجربه، اثبات کند؟ آیر در خصوص صورت[16] با خشم

مهمترین آثار

زبان، حقیقت و منطق (۱۹۳۶ م.)
کتابی که مایهٔ شهرت آیر شد و تعبیر او را از اصل اثبات‌پذیری به دست می‌دهد. او با بهره گرفتن از این اصل به موضع‌گیری در خصوص متافیزیک، حقیقت، اخلاق، دین، خود و غایت فلسفه می‌پردازد.

مبانی شناخت تجربی (۱۹۴۰ م.)
برداشتی از دیدگاه‌های اولیهٔ آیر عرضه می‌کند (که بعدها جرح و تعدیل فراوانی در آن صورت گرفت) و مدعی است که سخن گفتن از اشیاء فیزیکی را می‌توان به محتواهای حسی واقعی و محتمل تعبیر کرد.

مسئله شناخت (۱۹۵۶ م.)
تأملاتی درخشان دربارهٔ مشکل استقراء و همچنین تحلیلی از شناخت، که به شخص حق می‌دهد نسبت به برخی گزاره‌ها یقین داشته باشد.

پرسش‌های بنیادین فلسفه[22] (۱۹۷۳ م.)
کتابی عالی هم برای مبتدیان و هم دانشجویان سطوح بالا که نه تنها به طرح پرسش‌های بنادین فلسفه می‌پردازد، بلکه دیدگاه خود آیر را نیز در خصوص آنها بیان می‌کند.

می‌گوید:

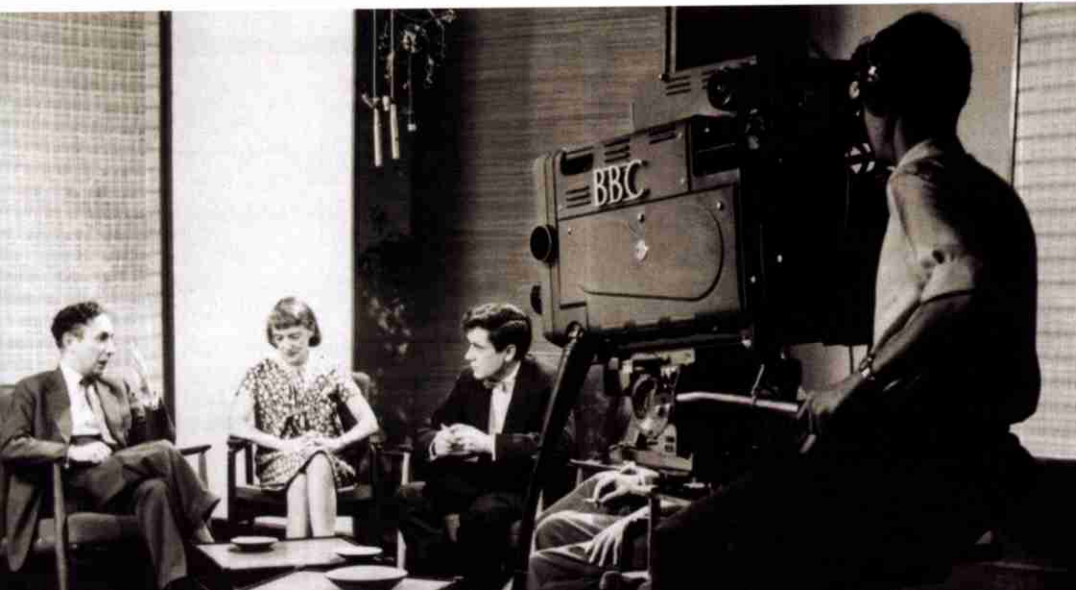
> چرا که باید به‌خاطر داشته باشیم هر گزاره‌ای که به «واقعیتی» اشاره می‌کند که از محدودیت‌های تمامی تجربیات حسی ممکن برمی‌گذرد (استعلا می‌کند)، ممکن نیست بتواند معنایی حقیقی داشته باشد؛ از این نکته نتیجه می‌شود که زحمات کسانی که مجدانه در پی توصیف چنان واقعیتی بوده‌اند در نهایت حاصلی جز خلق [مطالبی] بی‌معنا در پی نداشته است.

در اینجا بحث بر سر این مسئله نیست که استدلال‌های متفکران مابعدالطبیعی بی‌ارزش است - گرچه ممکن است چنین هم باشد - بلکه موضوع این است که مدعاهای ایشان قابلیت اثبات‌پذیری ندارد و لذا بی‌معنی است. گزاره‌های دینی نیز تا آنجا که به این اعتبار متافیزیکی هستند، لاجرم فاقد معنایی حقیقی خواهند بود. دشوار بتوان مشاهده‌ای را یافت که به هر نحوی از انحاء به فرد کمک کند تا صدق صحت این مدعا که «مسیح، منجی روح انسان است»، بر وی مشخص شود.

برخورد آیر با گزاره‌های ارزشی، هنجارهای اخلاقی و مدعاهای زیباشناختی نیز تفاوت ناچیزی با رویکرد بالا دارد. به‌عنوان مثال بر گزارهٔ «دزدی کار اشتباهی است»، هیچ عواقب تجربی‌ای مترتب نیست ولذا نه می‌تواند صادق و نه کاذب باشد. آیر ادعا می‌کند که چنین جملاتی صرفاً احساس گوینده را می‌رساند. بنابراین اگر بگوییم «دزدی کار اشتباهی است»، مثل این است که نوشته باشیم: «دزدی!!!» - که ترکیب و ضخامت علامت‌های تعجب، البته بنا به قراردادی مناسب، نشان خواهد داد احساسی که که ابراز شده است همانا شکل خاصی از مخالفت اخلاقی است.

برخی معترض‌اند که این شکل از نظریه عاطفی درباب سخن اخلاقی - که به آن نظریهٔ «آه آه! بَه بَه!» هم می‌گویند - نکته‌ای اساسی را در مورد اخلاق از کف می‌دهد؛ به‌ویژه این مطلب که وقتی کسی دارد در دربارهٔ دوراهی‌های اخلاقی می‌اندیشید، یا هنگامی که دو شخص بر سر مدعاهای اخلاقی اختلاف نظر دارند، چه اتفاقی می‌افتد. آیر - دست‌کم دربارهٔ موقعیت دوم - ادعا می‌کند که مجادله‌های اخلاقی تنها هنگامی مخالفت‌هایی واقعی در بر خواهند داشت که مباحثه‌گر، درخصوص واکنش عاطفی خاصی نسبت به حقایق به استدلال بپردازد.

البته اعتراضات دیگری نیز به کلیت قضیه وارد آمده است، و مهمترین آنها به نحوی از انحاء در خصوص خود اصل اثبات‌پذیری مطرح می‌شود. اینکه «اثبات‌پذیری» دقیقاً به چه معناست، پرسش پیچیده‌ای است که آیر سخت می‌کوشد تا به آن پاسخ دهد. اما در نهایت می‌نویسد: «باید اقرار کنم که پاسخم خیلی قانع‌کننده نیست». دست آخر هم برداشت روشنی از مفهومی که اهمیت فراوانی برای آیر دارد، به دست داده نمی‌شود. عده‌ای هم می‌گویند که اگر اصل اثبات‌پذیری را بپذیریم، آنگاه خود این اصل هم بی‌معنا خواهد بود. و پاسخ آیر را نیز، چه بخواهد تعریفی ارائه کند و چه بخواهد تحلیلی به‌دست می‌دهد، می‌توان شبیه صورت‌بندی



میزگرد «اتکا به ذهن» در شبکهٔ تلویزیونی BBC با حضور آیر، شاعر استوی اسمیت[20] و نویسنده رابرت کی[21]، که نقش مجری برنامه را به‌عهده دارد.

تعاریفی دانست که در حوزهٔ متافیزیک، دین و دیگر حوزه‌ها انجام می‌پذیرد.

تردیدی نیست که کتاب *زبان، حقیقت و منطق* برای آیر پایان راه نبود. او چند کتاب مهم دیگر نیز منتشر کرد که اغلب آنها - البته نه همگی - دربارهٔ همان مسائلی بود که خود وی در سنین بیست و چندسالگی‌اش پیش کشیده بود. *مبانی شناخت تجربی*[17] به طرح این مسئله می‌پردازد که داده‌های حسی[18] - که عبارت است از داده‌های بی‌واسطه دریافت درونی و بیرونی - مبنای معلوم و خطاناپذیری برای شناخت جهان به‌صورت تجربی است. کتاب *مسئله شناخت*[19]، کمابیش همان ویژگی‌هایی را برای شناخت برمی‌شمرد که در رویکرد افلاطون قابل مشاهده است یعنی می‌گوید: یک شخص تنها در صورتی می‌تواند گزاره‌ای را بداند که آن گزاره صادق باشد؛ این شخص نسبت به آن گزاره یقین دارد؛ و او حق دارد که چنین یقینی داشته باشد. این کتاب، بهترین اثر برای کسانی است که می‌خواهند بر شک‌گرایی فلسفی غلبه کنند و از راه حل‌های ممکن در این زمینه آگاه شوند. از کتاب‌های پرشمار آیر که بگذریم، تقریباً غیرممکن است مجموعه مقالاتی درباب متافیزیک و معرفت‌شناسی را باز کرد و با مقاله‌ای از آیر مواجه نشد. مطلب او غالباً در همان ابتدای مجموعه به چاپ رسیده و به‌عنوان نقطهٔ آغاز تأمل درخصوص مسئلهٔ مورد بحث در نظر گرفته شده است. ما برای درک بخش عمده‌ای از فلسفهٔ معاصر، از همان بدو امر به روشن‌بینی آیر نیاز داریم.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

از آثار آیر تنها کتاب زیر به فارسی ترجمه شده است:

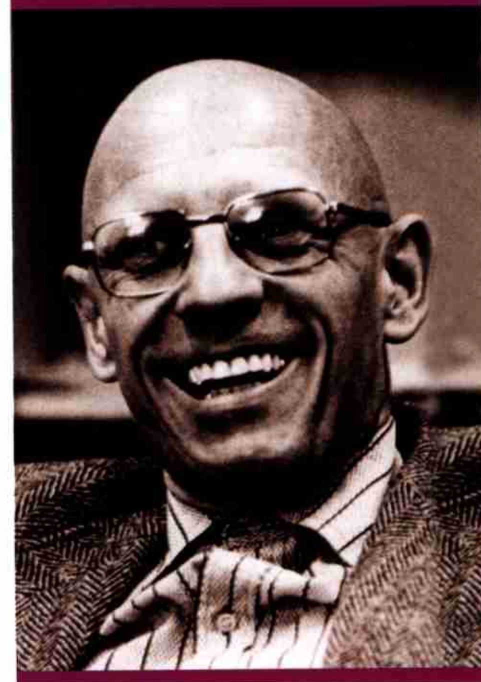
■ *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران، (مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف (آریامهر)، ۱۳۵۶)؛ (انتشارات شفیعی، ۱۳۸۵).

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Alfred Jules Ayer
۲ - Reine Citroen
۳ - سیتروئن، نام یکی از قدیمی‌ترین شرکت‌های اتومبیل‌سازی است.
۴ - Eton
۵ - Christchurch
۶ - Oxford
۷ - Gilbert Ryle، گیلبرت رایل (۱۹۰۰-۱۹۷۶ م.) فیلسوف آکسفوردی و بنیانگذار فلسفه زبان متعارف، از شخصیت‌های برجسته در سنت فلسفه تحلیلی است که در زمینه ذهن و زبان تأثیر فراوانی بر فیلسوفان پس از خود داشت.
۸ - نگاه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۹ بخش ویتگنشتاین.
۹ - *Language, Truth and Logic*
۱۰ - University College London
۱۱ - Wykeham
۱۲ - Styx River، رودی که در اسطوره‌شناسی یونان، جهان زندگان را از عالم مردگان جدا می‌کند، نام آن از واژهٔ یونانی ***stugein*** گرفته شده که به‌معنای نفرت است.
۱۳ - logical positivism، نگاه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۱۱ در بخش مربوط به پاسکال.
۱۴ - tautology، یا توضیح واضحات، در مورد قضیه‌ای به‌کار می‌رود که موضوع و محمول آن یک چیز باشند مانند: انسان، انسان است. همچنین در مورد مغالطه‌ای که از این روش بهره می‌گیرد نیز کاربرد دارد. نگاه کنید به *فرهنگ اصطلاحات فلسفه*، پرویز بابایی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۷۴، ذیل مدخلی با همین عنوان.
۱۵ - verification principle
۱۶ - form، ماده و صورت از جمله مفاهیم اساسی فلسفه هستند که اول بار ارسطو آنها را وضع نمود. مادهٔ هر چیز یعنی مواد، عناصر و خمیرهٔ آن و صورت یعنی قالب و ساختار شیء. از نظر ارسطو این دو همیشه با هم وجود دارند و تفکیک آنها ناممکن است.
۱۷ - *The Foundations of Empirical Knowledge*
۱۸ - برای توضیحات بیشتر به بخش راسل در همین کتاب مراجعه کنید.
۱۹ - *The Problem of Knowledge*
۲۰ - Stevie Smith
۲۱ - Robert Kee
۲۲ - *The Centeral Questions of Philosophy*

میشل فوکو

۱۹۲۶ - ۱۹۸۴ م.



تأثیر میشل فوکو[۱] (۱۹۲۶-۱۹۸۴ م.) از قلمرو فلسفه فراتر رفته و دامنهٔ آن به علوم انسانی و علوم اجتماعی نیز کشیده است. شاید بیشترین مایهٔ شهرت وی نقدی باشد که بر نهادهای مختلف اجتماعی، و از همه مهمتر روانپزشکی،پزشکی و زندان وارد می‌کند.

فیلسوف بریتانیایی تد هوندریک[۲] دربارهٔ فلسفهٔ فرانسهٔ اواخر قرن بیستم گفته است: «که این فلسفه بیشتر به ادبیات یا هنر می‌ماند؛ یعنی می‌توان مفهومی را اخذ کرد و از آن کوهی ساخت». یافتن مثال‌هایی از دست چندان دشوار نیست. به‌عنوان مثال به تعریف واژهٔ «نشانه» از ژاک دریدا[۳] در کتاب وی با نام *دربارهٔ گراماتولوژی*[۴] دقت کنید: «... نشانه عبارت است از چیزی که به غلط نامگذاری شده، تنها چیزی که از پرسش مقوّم فلسفه یعنی «... چیست؟» می‌گریزد».

بله، عمداً بر روی واژه‌ها خط کشیده شده‌اند. منظور این است که این واژه‌ها از بیان کامل معنای مورد نظر ناتوانند، امّا از طرف دیگر جایگزین بهتری هم برای آنها وجود ندارد. و به همین دلیل رویشان خط کشیده شده است. دیوید لمان[۵] در کتاب خود دربارهٔ ساختارشکنی با عنوان *نشانه‌های زمان‌ها*[۶] گفته است که این ترفند خیلی زود تظاهرآمیز و آزاردهنده می‌شود و عدهٔ زیادی هم هستند که با این حرف او موافقند.

خوشبختانه آثار همهٔ فلاسفهٔ معاصر فرانسه این‌چنین رازوارانه و دشوارفهم نیست. نوشته‌های فوکو جزو همین دسته است. گرچه فهم آثار او مثلاً در قیاس با پین یا میل، دشوار است، امّا درک نوشته‌هایش از فهم آثار کیرکگور دشوارتر نیست و البته که در مقایسه با نوشته‌های هگل بسیار ساده‌تر است. به‌علاوه آثار او این حسن را هم دارد که مطالبی جذاب و بدیع دربارهٔ قدرت، دانش و سوژه‌بنیادی در چنته دارد.

فوکو در ۱۵اکتبر سال ۱۹۲۶ میلادی در پواتیه[۷] فرانسه به دنیا آمد. او دومین فرزند آن مالاپر[۸] و پل فوکو[۹]، جراح مشهور شهر و استاد کالبدشناسی بود. پدرش انتظار داشت که او هم پزشک شود. امّا ظاهراً تأثیر خانوادهٔ فوکو بر وی آنچنان که باید و شاید تعیین‌کننده نبود. فوکو در مصاحبه‌ای اذعان نمود که تجربه‌اش از جنگ جهانی دوم نقشه‌هایش را برای آینده کاملاً تحت‌الشعاع قرار داد. او در سال ۱۹۴۶ میلادی وارد دانشسرای عالی شد و در سال ۱۹۵۱ میلادی با مدرک فلسفه و روان‌شناسی از آنجا فارغ‌التحصیل شد. پس از آن چندین سال به مسافرت خارج از کشور پرداخت، و برخی معتقدند دلیلش این بود که می‌خواست از چنگ نگرش سنتی و واپس‌گرایانه‌ای که در فرانسه نسبت به مسائل جنسی وجود داشت بگریزد. فوکو به سوئد، لهستان و آلمان رفت و به شغل معلمی پرداخت تا سال ۱۹۶۰ میلادی که به فرانسه بازگشت و به عضویت دانشکدهٔ فلسفهٔ دانشگاه کلرمون فران[۱۰] درآمد.

بازگشت فوکو مقارن شد با سرآغاز دوران شهرت فکری‌اش. او در سال ۱۹۶۱ میلادی نخستین اثر مهّم خود را یعنی *دیوانگی و تمدن*[۱۱] منتشر کرد؛ و در طی مدّت ۲۰ سال پس از این تاریخ، هشت کتاب دیگر نیز منتشر نمود که از آن میان می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: *نظم اشیاء*[۱۲]، *دیرینه‌شناسی دانش*[۱۳]، *مراقبت و تنبیه*[۱۴] و *تاریخ جنسیت*[۱۵].

قدرت و خود

این آثار نشان می‌دهد که فوکو برای فلسفهٔ فرانسه در نیمهٔ دوم قرن بیستم، طرحی نو درانداخت. او از مبانی فلسفه، تاریخ، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی کمک گرفت و کوشید تا نشان دهد چگونه قدرت و دانش با هم تعامل می‌کنند تا انسان به‌مثابهٔ «سوژه» یا «خود» را پدید آورند. هدف او این بود که نشان دهد انسان به‌عنوان سوژه‌ای شناسا، موضوع شناخت و خودشناس (یا خودآگاه) در روابط قدرت و گفتمان[۱۶] شکل می‌گیرد و لذا ضروری است که از نو در مفهوم قدرت اندیشه کرد و روابط میان قدرت و دانش را تحلیل نمود.

فوکو مدعی است که ویژگی جوامع مدرن غربی ابژه‌سازی[۱۷] است که به سه شیوه صورت گرفته و کارکرد آن عبارت است از تبدیل انسان به سوژه. این شیوه‌ها عبارتند از: «کردارهای شکاف‌انداز»[۱۸]، «تقسیم‌بندی علمی» و «سوژه‌سازی»[۱۹].

کردارهای شکاف‌انداز از طریق ایجاد تمایز میان افراد و جدا کردن آن‌ها از یکدیگر برمبنای تفاوت‌ها - نظیر بهنجار و نابهنجار، عاقل و دیوانه، و مجاز و ممنوع - افراد را به ابژه تبدیل می‌کند. در نتیجهٔ به‌کار بستن همین

کردارهای شکاف‌انداز است که مردم، فی‌المثل به دسته‌هایی از قبیل دیوانگان، زندانیان و بیماران روانی تقسیم می‌شوند. این دسته‌ها، برای انسان‌ها به مثابهٔ سوژه، هویتی دست و پا می‌کنند که خود را در آینهٔ آن ادراک می‌کند و دیگران نیز به همین روش او را درک می‌کنند. بدین ترتیب فوکو در کتاب *دیوانگی و تمدن*، به تحلیل سازوکارهایی پرداخت که بدان وسیله دیوانگی به‌عنوان گونه‌ای خاص از رفتار انسان تلقی می‌شود، و درنتیجه به محبوس کردن این افراد در آسایشگاه روانی مشروعیت می‌بخشد.

شیوهٔ تقسیم‌بندی علمی ابژه‌سازی را از طریق گفتمان‌ها و فعالیّت‌های انسان و علوم اجتماعی انجام می‌دهد. به‌عنوان مثال بیمارهای روانی را می‌توان براساس *کتاب راهنمای آماری و بالینی بیماری‌های روانی*[۲۰] انجمن روانکاوی آمریکا به چندین دسته تقسیم کرد؛ فوکو در کتاب *پیدایش درمانگاه*[۲۱] نشان داد که چگونه پدیدار شدن علوم مربوط به جسم انسان در قرن نوزدهم میلادی منجر به این شد که تن انسان همچون ابژه‌ای تلقی گردد که باید مورد مطالعه قرار گیرد، برچسب بخورد و درمان گردد؛ ویژگی‌ای که هنوز هم از مشخصه‌های پزشکی مدرن به‌شمار می‌رود.

سوژه‌سازی با دو شیوهٔ پیشین اندکی متفاوت است چرا که به روشی اشاره دارد که افراد طی آن فعالانه خود را به سوژه تبدیل می‌کنند. این اندیشه را می‌توان در جای جای کتاب *تاریخ جنسیت* مشاهده کرد. فوکو در این کتاب به تحلیل این مسئله می‌پردازد که چگونه خواست ما برای فهم خویشتن موجب می‌شود که خصوصی‌ترین افکار، احساسات و خواست‌هایمان را هم نزد خود و هم نزد دیگران افشا سازیم. این مسئله لاجرم ما را در شبکه‌ای از روابط قدرت با اشخاص صاحب قدرت و مرجعیت درگیر می‌کند - کسانی همچون پزشکان، روانکاوان و شاید بنا به وضع و اوضاع کنونی (یعنی قرن بیست و یکم) تهیه‌کنندگان تلویزیونی. این افراد مدعی هستند که قادرند اعترافات ما را درک کنند و حقیقت آنها را بر ما آشکار سازند. حرف فوکو این است که مردم از طریق بسط همین فرآیند اعتراف‌گری، به ابژهٔ دانش خود و دیگر مردم تبدیل می‌شوند؛ ابژه‌هایی که به‌علاوه آموخته‌اند که چگونه خود را از نو ساخته، تغییر دهند. او مدعی است که این پدیده اساس بسط فن‌ورزی کنترل و تحمیل مراقبت بر تن و مردم در جوامع مدرن است.

فرآیند عام ابژه کردن سوژهٔ انسانی با تغییراتی که در طول تاریخ در خصوص ماهیّت قدرت و نتیجتاً رشد حوزه‌های علم و دانش بشر رخ داده، ارتباط تنگاتنگی دارد. فوکو از عبارت «قدرت / دانش» برای اشاره به پیوند قدرت و دانش بهره می‌گیرد. او به‌جای تأکید بر وجوهی از قدرت نظیر تهدید، سرکوب و محروم کردن، نشان داد که چگونه قدرت، انسان به‌مثابهٔ سوژه و همچنین دانشی که نسبت به آن داریم را *تولید می‌کند*. این اندیشه به کامل‌ترین وجه در مفهوم «قدرت- زیست»[۲۲] بروز یافته است.

فوکو یادآور می‌شود که در طول قرن هفدهم میلادی، قدرت حکومت کم کم حضور خود را در تمام عرصه‌های زندگی فرد نمودار ساخت؛ سپس با ظهور سرمایه‌داری صنعتی، بهره گرفتن از قدرت فیزیکی به‌منزلهٔ نوعی قدرت منفی کاستی گرفت و

مهمترین آثار

دیوانگی و تمدن (۱۹۶۱ م.)
تحلیلی از پیدایش روان‌شناسی مدرن، او در این اثر به این پندار می‌تازد که «دیوانگی» و «بیماری روانی» مقولاتی طبیعی هستند و مدعی می‌شود این مفاهیم از فصل مشترک الزامات گوناگون تحمیل شده از سوی آسایشگاه روانی، جامعه و سیاست پدید می‌آیند.

پیدایش درمانگاه (۱۹۶۳ م.)
این اثر که نخستین کتاب از مطالعات او به روش دیرین‌شناسانه است نشان می‌دهد که چگونه پیدایش علوم مربوط به جسم انسان و به‌ویژه علوم پزشکی، منجر به این شد که تن انسان به‌عنوان یک ابژه مورد تحلیل قرار گیرد، برچسب بخورد و درمان گردد.

نظم اشیاء (۱۹۶۶ م.)
تحلیل پیچیده‌ای از «اپیستمه»[۲۶] یعنی نظام‌های تفکر و دانش که در طول زمان زیربنای شیوه‌های گوناگون پژوهش در زمینهٔ علوم اجتماعی قرار گرفته است. در این اثر به این مدعا پرداخته شده که در اعصار مختلف فهم‌های متفاوتی نسبت به رابطهٔ بین زبان و حقیقت وجود داشته است.

دیرینه‌شناسی دانش (۱۹۶۹ م.)
تبیین نظری روش دیرین‌شناسانه که مبنای مطالعات تاریخی فوکو قرار گرفته است. این کتاب، که اثر پیچیده‌ای هم محسوب می‌شود مفهوم تازهٔ صورت‌بندی‌های گفتمانی را طرح می‌کند که «اصل نحوهٔ بیان مجموعه‌ای از رویدادهای گفتمانی و سایر رویدادها، دگردیسی‌ها، جهش‌ها و فرآیندها را ارائه می‌کند».

مراقبت و تنبیه (۱۹۷۵ م.)
مطالعهٔ ظهور زندان به شکل امروزی و در سطحی کلی‌تر، بررسی فن‌آوری مراقبتی که به دسته‌بندی و کنترل انسان به‌مثابهٔ سوژه می‌انجامد.

تاریخ جنسیت (سه جلد، ۱۹۷۶، ۱۹۸۴ و ۱۹۸۴ م.)
این کتاب سه‌جلدی به‌منزلهٔ سرآغاز مطالعه دربارهٔ مسائل مربوط به جنسیت است که فوکو نتوانست آن‌را به اتمام برساند. در این اثر پخته‌ترین تبیین فوکو از قدرت- زیست و سیاست- زیست آمده است.

به فن‌ورزی‌های تازه‌تر و مؤثرتر قدرت، که سودمندتر بودند و هدف‌شان بهبود زندگی انسان بود، اقبال نشان داده شد. حکومت کم کم بر رشد و سلامت جمعیت خود تأکید کرد. فوکو می‌گوید که [از آن زمان] رژیم جدید قدرت - زیست تسلط پیدا کرده است که هدف آن مدیریت و سرپرستی جوامع انسانی، و کنترل یا «مراقبت کردن» از تن انسان است.

قدرت حکومت و کنترل از جانب آن

فوکو در کتاب *مراقبت و تنبیه* (۱۹۷۵ م.) نشان داد که چگونه مفهوم پانوپتیکون در نزد بنتام (که نوعی زندان بود)[۲۳] را می‌توان مثالی سرمشق‌وار از فن‌آوری تنبیه برشمرد. پانوپتیکون به‌گونه‌ای ساخته شده است که چه در آن نگهبانی حضور داشته باشد و چه نه، عملکرد مؤثری دارد. زندانیان به هیچ وجه نمی‌دانند که آیا کسی مراقب آنها هست یا نه و به همین دلیل مجبورند به‌صورتی رفتار کنند که گویی دائماً و بی‌وقفه در معرض نظارت هستند. لذا زندانی عملاً به نگهبان خود تبدیل می‌شود. به همین دلیل است که به نظر فوکو، پانوپتکیون قدرت، دانش، کنترل تن و کنترل فضا را در یک فن‌آوری مراقبتی واحد و یکپارچه گرد هم می‌آورد. شباهت این مسئله با جامعه کاملاً روشن است. جامعه حداکثر قدرت خود را به‌کار می‌گیرد تا انسان‌هایی (به‌مثابهٔ سوژه) پدید بیاورد که در زمینهٔ رعایت گفتمان‌ها و رفتارهای به‌هنجار جنسی، اخلاقی، جسمی و روان‌شناختی خودشان، پلیس خود باشند.

دغدغه‌های فوکو در خصوص قدرت و کنترلی که بر جامعه و تن انسان اعمال می‌کند، در فعالیّت‌های سیاسی او نیز بازتاب داشت؛ او در تمام طول زندگی خود در پی احقاق حقوق همجنس‌بازان، اصلاح زندان، سلامت روانی و فراهم کردن امکانات رفاهی برای پناهندگان بود. امّا این مسئله اندکی متناقض‌گونه می‌نماید، زیرا از جمله انتقاداتی که بر کار فوکو وارد آمده این است که هرگونه تعهد به سیاست‌های آزادی‌بخش را خوار می‌شمارد. به زبان ساده‌تر، فوکو نفوذ قدرت را تا آنجا می‌داند که همه‌چیز و همه کس را آلوده می‌کند، در نتیجه امکان وجود هرگونه انگیزه یا همراهی نیکخواهانه، و یا حتی عقلانی را نفی می‌کند. مثلاً اگر یک مرکز روان‌درمانی علمی با استفاده از داروهای ضدروان‌پریشی، زندگی افراد مبتلا به اسکیزوفرنی (روان‌گسستگی) را متحول کند، تنها به این دلیل دست به انجام چنین کاری دست زده است که می‌خواهد بیماران را تحت کنترل دربیاورد نه این‌که زندگی آنها را بهبود ببخشد. یا اگر بخواهیم مثالی بزنیم که کمی متفاوت‌تر باشد می‌توانیم بگوییم اگر حقیقت تاریخ، تابع قدرت است آنگاه این مسئله که آیا کشتار یهودیان در جنگ جهانی دوم اتفاق افتاده است یا خیر، نه یک حقیقت تاریخی بلکه ناشی از غلبهٔ یا عدم غلبهٔ روایت‌های خاصی از تاریخ تلقی خواهد شد.

بسیاری از منتقدان فوکو معتقدند که دیدگاه‌های او مستقیماً به نسبی‌گرایی دربارهٔ حقیقت و اخلاق منجر می‌شود. به‌عنوان مثال پاتریک وست[۲۴] در اثر خود با عنوان *زمامدار نو*[۲۵] می‌گوید:



میز تحریر در خانهٔ میشل فوکو

> **درون‌مایه‌ای که بر تمام فلسفهٔ فوکو سایه افکنده این است که نزاع بر سر قدرت است که روابط انسانی را تعریف می‌کند. نیک و بد، صدق و کذب، توهمی بیش نیست و مخلوق زبان و ارادهٔ معطوف به سلطه‌گری است ... بنابراین چیزی به‌نام نیکخواهی وجود ندارد؛ انسان، بیمارستان، مدرسه و زندان را نه برای درمان، آموزش و اصلاح بلکه برای کنترل و تسلط بر «دیگران» پدید آورده است. عقل‌گرایی دورهٔ روشنگری، تنها نقابی بود بر این انگیزه‌های بدخواهانه.**

این نقد تاحدودی درست است. تردیدی نیست که تأثیر متفکرانی همچون فوکو در سال‌های اخیر رو به افول گذاشته و دلیل آن هم چیزی نیست مگر همین نکته که گرایش‌های نیست‌انگارانهٔ او و هم‌مسلکانش، امکان تعهد سیاسی اصیل را ناممکن می‌داند. با این همه، اشتباه است اگر ردّ جنبه‌های تندروانهٔ رویکرد فوکو او را دستمایهٔ بی‌اعتبار خواندن کلیت آثار او قرار دهیم. اهمّیت فوکو در این است که نشان داد قدرت چگونه کار خود را پیش می‌برد؛ یعنی خلق تن انسان، انسان به‌مثابهٔ سوژه و جامعه‌ای که به شیوه‌های گوناگون مورد بررسی، طبقه‌بندی، مراقبت و کنترل قرار گیرد.

زندگی شخصی فوکو به‌گونه‌ای بود که گویی می‌خواست همواره از محدودیت‌های جسمی و فرهنگی برگذرد. او قرص‌های روانگردان ال. اس. دی. مصرف می‌کرد، در جلسات انجمن سادومازوخیستی کالیفرنیا شرکت کرد، چندین مرتبه دست به خودکشی زد، و از لذّت غریبی که پس از تصادف با اتومبیل حس کرده بود، سخن گفت. در نهایت هم از بیماری ایدز جان سپرد؛ او خود یکی از نخستین قربانیان بیماری‌ای بود که به باور او می‌توانست تنها در بافت گفتمان و روایتی خاص به‌راستی وجود داشته باشد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثار ترجمه شدهٔ فوکو به فارسی:

- *این یک چپق نیست*، ترجمهٔ مانی حقیقی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، ترجمهٔ افشین جهاندیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
- *نظم گفتار*، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران: نشر آگاه، ۱۳۸۰.
- *جنون و بی‌خبری: تاریخ جنون در عصر کلاسیک*، ترجمهٔ فاطمه ولیانی، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
- *اراده به دانستن*، ترجمهٔ افشین جهاندیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
- *پیدایش کلینیک: دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی*، ترجمهٔ یحیی امامی، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۶.

دربارهٔ زندگی و آرای فوکو نگاه کنید به:

- دریفوس، هیوبرت؛ رابینو، پل، *میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- ضیمران، محمد، *میشل فوکو: دانش و قدرت*، تهران: هرمس، ۱۳۷۸.
- اسمارت، باری و دیگران، *فوکو در بوته نقد*، ترجمهٔ پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- برنز، اریک، *میشل فوکو*، ترجمهٔ بابک احمدی، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۱.
- کچویان، حسین، *فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعدالتجدد*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- اسمارت، بری، *میشل فوکو*، ترجمهٔ حسن چاوشیان و لیلا جوافشانی، تهران: اختران، ۱۳۸۵.
- دلوز، ژیل، *فوکو*، ترجمهٔ افشین جهاندیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - Michel Foucault
۲ - Ted Honderich
۳ - نگاه کنید به پی‌نوشت شمارهٔ ۱۴، بخش مربوط به هایدگر.
۴ - *Of Grammatology*
۵ - David Lehman
۶ - *Signs and Times*
۷ - Poitiers
۸ - Anne Malapert
۹ - Paul Foucault
۱۰ - Clermont-Ferrand
۱۱ - *Madness and Civilization*
۱۲ - *The Order of Things*
۱۳ - *The Archaeology of Knowledge*
۱۴ - *Discipline and Punish*
۱۵ - *The History of Sexuality*
۱۶ - discource
۱۷ - objectification
۱۸ - dividing practices
۱۹ - subjectification
۲۰ - *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*
۲۱ - *Birth of the Clinic*
۲۲ - bio-power
۲۳ - نگاه کنید به بخش مربوط به بنتام در همین کتاب.
۲۴ - Patrick West
۲۵ - *New Statesman*
۲۶ - episteme

نمایه

شماره صفحاتی که به‌صورت سیاه آمده است (به‌عنوان مثال: ارسطو ۱۶-۱۹) به بخش مربوط به فیلسوف مورد نظر در این کتاب اشاره دارد.



فلسفه بیش از دو هزار سال است که دارد راه می‌پیماید. در این کتاب کوشش شده است تا عمیق‌ترین اندیشه‌های فیلسوفان بزرگ در طی این دوره طولانی با زبانی روشن و ساده مورد بررسی قرار گیرد؛ اندیشه‌هایی که از یک سو بیشترین تأثیر را بر مسیر حرکت فلسفه و در نتیجه بر جریان تفکر در طول تاریخ گذاشته‌اند و از سوی دیگر بسیاری از اوقات به‌ناچار پیچیده و دشوارفهم بوده‌اند. در این کتاب برای غلبه بر پیچیدگی اندیشه‌های فلسفی، که بسیاری اوقات موجب بهت کردن خوانندگان و به‌خصوص نوجوانان و افراد علاقه‌مند اما مبتدی به فلسفه گردیده، تمهیداتی اندیشیده شده است. استفاده از زبان ساده و روشن، بهره گرفتن بجا و مناسب از تصویر، آوردن مثال‌های ملموس و همچنین آوردن شرح مختصری از زندگی‌نامه فیلسوف مورد نظر و ربط دادن آن به اندیشه‌های وی از جمله این تمهیدات است. البته باید توجه کرد که در این میان کوشش شده است اصل مطلب قربانی نگردد. ضمناً در پایان هر بخش، فهرستی از آثار ترجمه شده آن فیلسوف به زبان فارسی و همچنین تعدادی کتاب دربارهٔ وی معرفی شده تا خواننده علاقه‌مند بتواند اطلاعات عمیق‌تری در این زمینه به‌دست آورد.



کتاب پارسه


ISBN 978-600-5733-10-5
9786005733105